

ولا يلزم هذا فيما على ان جملة ما فيه من آحاده وانه يصح اجتماعها وهذا لا يتأتى في
الاكوان فان حركات الفلك لا يصح وجود الاخرى منها الا بعد عدم ما قبلها ولهذا نقول لحادث
من حادث الى ما لا اول له ولا يلزمنا ما ذكروه من المناقضة في الجملة والآحاد فلما عرف هذا
جاز ان يحكم انه ليس من شان كل جملة مركبة من آحاد ان يصح اجتماعها في الوجود بل قد يصح جملة
وان عدم بعض آحادها الا ترى ان حروف الخبر يسمى جملتها خبرا وان كان لا يصح اجتماعها في الوجود
بل لا يوجد الآخر منها الا بعد عدم ما قبله وكذلك في ايام السنة والشهر واليوم فان كل واحد
منها اسم لجملة اوقات مخصوصة لا يصح وجود الآخر منها الا بعد عدم ما قبله الجواب الثاني ان
المخالف لنا في هذه المسئلة لا يخلو اما ان يقول بان جملة الخالق حكمها حكم الآحاد في الاولية
حتى تكون الآحاد لها اول والجملة لا اول لها ولا يقول بذلك فان لم يقل بذلك بطل قوله بان //
الآحاد لها اول وان الجملة لا اول لها اذ لم يبطل بان جملة اصلا فضلا عن ان يقضي بان لها اولا
... بذلك قلنا له هل الجملة هي غير الآحاد ام غير الآحاد فان قال انها هي الآحاد
عقلا قال ان الجملة لها اول وانه لا اول لها معا وذلك هو اجتماع النقيضين وهو محال وان قال
ان الجملة هي غير الآحاد قيل له فهل الجملة مفتقرة في حصولها الى حصول الآحاد ومعلولة عنها ام
فان قال انها غير مفتقرة في حصولها الى حصول الآحاد لزمه تجويز حصول جملة الحوادث من دون
حصول آحادها وذلك محال فان قال ان الجملة مفتقرة في حصولها الى حصول الآحاد ومعلولة عنها
وذلك محال هو قولهم فانهم يقولون ان جملة الحوادث مفتقرة في حصولها الى حصول الآحاد فمتى
حصلت الآحاد حصلت الجملة ومتى ارتفعت الآحاد ارتفعت الجملة قيل له فاذا كانت الآحاد علة
في حصول الجملة والعلة عندكم يجب تقدمها على معلولها بالذات ويستحيل تقدم المعلول على علته بالزمان
ثم علمنا ان الآحاد علة في حصول الجملة والجملة لا اول لها فهل هذا الا قول بتقدم المعلول الذي
هي الجملة على العلة التي هي الآحاد بالزمان وذلك محال بل متى كانت الآحاد محدثة وكانت علة في
حصول الجملة كانت الجملة محدثة ايضا بالضرورة فصح ما ذهبنا اليه وبطل اعتراضه واما الموضع
الثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف يتعلق بما ذكره ابن الراوندي
في هذا الموضع وهو قوله اذا جاز ان يكون حادث بعد حادث الى ما لا اخر له ولم يؤد ذلك الى
استحالة فهلا جاز ان يكون حادث قبل حادث الى ما لا اول له والجواب انا نقول ان بين
الموضعين فرقا لانا متى قلنا لكم لم يقدح في العلم بحدوث الحوادث لانه يمكن حدوث حوادث
بعدها خلاف ما ذكروه فاما ما قد سأل في قولهم بانه لا اول للحوادث يؤدي الى استحالة حدوث
حادث بعدها وكذلك فان قولنا بحدوث حادث الى ما لا اخر له لا يقدح في العلم بكون محدثه //

فادرا لانه يمكن ان يكون متقدما عليه وليس كذلك مع كان الحوادث لا اول لها فانه يصح
في كون محدثها قادرا لانه لا حال قبل ما لا اول له حتى يكون متقدما فيه على الحوادث
وظهر الفرق بين الموضعين ومن جملة ما يعلو به المخالف هو ان قال انكم قد اثبتم
للاحاد حكما وتنفونه عن الجملة فعليكم كل واحد من مقدورات القادر يصح وجوده وجملتها
لا يصح وجوده وكذلك فقد اثبتم للجملة حكما وتنفونه عن الاحاد فقلتم جملة الامة لا يجوز
عليهم الخطا وكل واحد منهم يجوز عليه الخطا فقد دخلتم فيما عبتم والجواب عن ذلك
انا نجوز ان نفرق بين ما وذلك لانا اثبتنا للاحاد حكما ونفيناه عن الجملة لما كان مشروطا
بشرط مفقود في الجملة وهو الانضمام الى غيره مما لا نهاية له وكذلك فانا اثبتنا للجملة
حكما ونفيناه عن الاحاد لما كان مشروطا بشرط مفقود في الاحاد فقلنا ان جملة الامة
لا يجوز عليهم الخطا بشرط اجتماعهم وان احادهم يجوز عليهم الخطا بشرط الانضمام الى
جملة الامة وليس كذلك ما ذكره المخالف فانه اثبت حكما لاحاد الحوادث من غير شرط
في جملتها فانا قد بينا ان كل واحد من الحوادث لوجوده اول سواء فرض وجوده منفردا عن غيره
او مع غيره مما لا اول له ثم نفى هذا الحكم عن جملة الحوادث مع انه غير مشروط بشرط
مفقود في الاحاد فكان مناقضا بين ذلك ان احكام الجمل والاحاد ينقسم الى اربعة
اقسام حكم يثبت لاحاد جملة على الاطلاق ونريد بقولنا على الاطلاق انه يثبت لكل واحد
من احاد الجملة بشرط مفقود في تلك الجملة وحكم يثبت لجملة احاد بشرط مفقود في تلك الاحاد
من غير شرط اصلا وحكم يثبت لجملة احاد بشرط مفقود في تلك الاحاد على الاطلاق وحكم
يثبت لاحاد جملة بشرط مفقود في تلك الاحاد فالحكم الذي يثبت لاحاد الجملة المركبة من تلك
الاحاد لكان ذلك مناقضة لان المناقضة هي نفي ما اخر الكلام ما نفي باوله او نفي باخره ما
اثبت باوله ومثال ذلك قول القايل كل واحد من الزنج اسود فانه يجب اجرا السوادية على
جملة الزنج لما كان هذا الحكم ثابتا لكل واحد منهم سواء فرض انضمامه الى غيره من الزنج
او كان منفردا عنه فلو قال بعد ذلك هذا القايل كل واحد وجملتهم ليسوا بسود
لكان مناقضا ومثال ذلك ايضا قولنا كل واحدة من حركات الافلاك محدثة فان هذا
الحكم يجب اجراه على جملة الحركات المركبة من تلك الاحاد ولا يجوز سلبه عنها والا
كان ذلك مناقضا وانما قلنا ذلك لان الاولية حكم ثابت لاحاد الحركات من غير شرط
فان كل واحدة منها لوجودها اول سواء فرض وجودها منفردة عن غيرها او مع غيرها مما
لا اول له فمن قال بعد ذلك ان جملة الحوادث لا اول لها مع القول بان احادها لها
اول كان ذلك مناقضة

واما الحكم الذي يثبت لاحاد جملة على الاطلاق فانه يجب اجراوه على احاد تلك الجملة ولا
يجوز سلبه عنها ومثاله قول القايل جملة الجسم كاين فان هذا الحكم لا يجوز سلبه عن احاد
الجسم لان كل واحد منها متحيز وكل متحيز فهو كاين ولا يستغني المتحيز الا بكونه كاينا
فلو قال قايل جملة الجسم كاين وكل واحد من اجزايه المتحيزة غير كاين لكان مناقضا
فهذا قلنا انه لا يجوز سلب الحكم الثابت لهذه الجملة عن احادها واما الحكم الذي
يثبت لاحاد جملة بشرط مفقود في تلك الجملة فانه لا يجوز اجراوه على تلك الجملة بل يجب قصره
على الاحاد لفقد الشرط في الجملة ومثاله قول القايل كل واحد من المتضادات يصح وجوده في
المحل بشرط خلوه عن ضده فانه لا يلزم من ذلك اجتماع المتضادات في المحل لاجل صحة وجود
كل واحد منها فيه لما كان هذا الحكم ثابتا لاحادها بشرط مفقود في جملتها ومثال ذلك
ايضا قول القايل كل واحد من مقدورات القديم يصح وجوده بشرط الانضمام الى ما لا نهاية له
لان وجود ما لا نهاية له في الوقت الواحد محال فانه لا يلزم من ذلك صحة وجود مقدورات القديم
في الوقت الواحد لما كان هذا الحكم ثابتا لاحادها بشرط مفقود في جملتها ومثال ذلك ايضا قول القايل
كل واحد من امة النبي صلى الله عليه يجوز عليه الخطا بشرط الانضمام الى سايرهم فان هذا الحكم لا
يلزم اجراوه على جملة الامة لما كان مشروطا بشرط مفقود في جملة الامة وهو كونه منفردا
عن جملتهم فلو قال هذا القايل بعد ذلك ان جملة الامة لا يجوز عليهم الخطا لم يكن مناقضا لعدم الشرط
في الجملة واذا صح ذلك لم يصح قياس المخالف لاحاد الحوادث على احاد الامة ولا جملتها على جملة
الامة لانا قد بينا الفرق بين الموضعين وبعد فانا نقول في جميع ما ذكرناه من الاحكام التي
تثبت لاحاد جملة بشرط مفقود في الجملة بالجواز وهم يقولون في احاد الحوادث بوجوب
الاولية لها وبوجوب نفيها عن الجملة فكانوا مناقضين لانه لا يلزم على الجواز ما يلزم
على الوجوب فان من قال الجوهر يجوز ان يسكن في الوقت الواحد فانه يلزمه اجتماع النقيض
واما الحكم الذي يثبت لجملة احاد بشرط مفقود في تلك الاحاد فانه يجب اجراوه على تلك الجملة
دون الاحاد لفقد الشرط في الاحاد ومثاله قول القايل جملة الحي مما قادرا فانه لا يلزم في احاد
الحي ان يكون قادرا لما لم يحصل الشرط وهو كونها جملة مخصوصة فلو قال هذا القايل
بعد ذلك كل واحد من اجزا الحي ليس بقادر لم يكن مناقضا وانما حصرنا احكام الجملة
والاحاد في هذه الاقسام الاربعة دون ما عداها لانه معلوم بنظرة العقل انه لا طريق الى
اثبات ما سواها وظهر الفرق بين ما ذكرناه وبين ما ذكره الخصم التي هي ما ذهبنا اليه في هذه
المسلة وما سقط عوله في هذه الدعوى انهم يقولون ان الفلك متحرك فما لم يزل ويبطلون

بذلك الى اثبات قدمه وهذه مناقضة ظاهرة لانه لا يعقل كونه متحركا الا بعد
كونه في جهة هل ذلك ولا حالة قبلها الى ان لا يكون فيها غير متحرك ثم تصير متحركا
فصح انهم قائلون بما لا يعقل وبهذه الجملة يصح ما رومناه من اثبات الدعوى الثالثة وهو
ان الحوادث محصورة متناهية من قبل اولها **واما الدعوى الرابعة** وهي
ان الاجسام لم تسبقها في الوجود فهذا هو مذهبنا والخلاف في ذلك مع طائفة من
الفلاسفة وهم اهل الهيولا والصورة فانهم يقولون ان اصل العالم جوهران معقولان
غير محسوسين وهما الهيولا والصورة فلما حلت الصورة في الهيولا تركب منهما الجسم
فصار متحيزا قابلا للطول والعرض والعمق والتجزي الى ما لا نهاية له ويقولون ان
الصورة تحتاج في وجودها بالفعل الى الهيولا حاجة الحال الى المحل والمشروط الى الشرط
وان الهيولا تحتاج في وجودها بالفعل الى الصورة حاجة المعلول الى العلة ونحن نتكلم في
ابطال قولهم بتلازمهما وحلول احدهما في الاخر ثم ندل بعد ذلك على صحة قولنا ان الجواهر
والاجسام لا تخلو ان تنفك عن الحوادث بحال والدليل على بطلان قولهم بتلازمهما انه يودي الى
التوقف بل الجمع واحد منهما اعم حيث انه قد جعل كل واحدة محتاجة الى صاحبتها في نفس
ما احتاجت اليها الاخرى فيه وذلك يوجب وهو الوجود بالفعل فلا توجد الهيولا بالفعل
حتى توجد الصورة فيها بالفعل ولا توجد الصورة بالفعل حتى تكون الهيولا موجودة بالفعل لان
حلول الموجود في المعدوم محال فيكون قد جعل وجود كل شيء واحد منهما غاية لوجود الاخرى
وذلك يوجب وذلك يوجب الا توجد واحدة منهما وهو محال لانه يلزم منه الا يوجد الجسم
الذي هو مركب منهما على طريقتهم وقد ثبت وجوده بالضرورة فبطل قولهم بتركيبه منهما على هذا الحد ثبت
ان قولهم بحلول احدهما في الاخر يودي الى التوقف واما ان ما ادى الى التوقف فهو محال فذلك
معلوم في الشاهد الا ترى ان القائل اذا قال لا دخل عمرو الدار موقوف على دخول زيد ودخول زيد
موقوف على دخول عمرو فكلما ان ذلك محال كذلك هذا فان قيل انه لا يلزمهما ما ذكرتم لانا
نقول بان الهيولا لا تحتاج الى الصورة حاجة المعلول الى العلة والصورة تحتاج الى الهيولا
حاجة الحال الى المحل والمشروط الى الشرط قلنا ان الاختلاف في كيفية الحاجة مع الاتفاق
في وجه الحاجة لا يكون ما يعاين التوقف الا ترى ان القائل اذا قال دخول زيد الدار برجله اليمنى
موقوف على دخول عمرو الدار برجله اليسرى ودخول عمرو برجله اليمنى موقوف على دخول
زيد برجله اليسرى فان التوقف حاصل كذلك ها هنا فان قيل الم تقولوا ان الجواهر
تحتاج الى الكون والكون يحتاج الى الجوهر فقد حكم بما عبتم قلنا انا لم نقل بحاجة كل
واحد منهما

الا ماهيته في الوجود كما قالوه في الهيولا والصورة حتى لا يلزمنا ما الزمناهم من التوقف وانما
قلنا حاجة الكون في وجوده الى وجود الجوهر وتحيزه ولهذا لا يصح وجود الكون في الجوهر المعدوم
ولا فيما ليس موجودا او ليس بمتحيز وقلنا بان الجوهر يحتاج الى وجود الكون لا في وجوده ولا في تحيزه ولهذا
يصح وجود الجوهر متحيزا وان لم يوجد فيه كون بعينه بان يوجد فيه كون بدله فيكون به كائنا في تلك
الجهة او يوجد فيه كون لضاده فيكون به كائنا في جهة اخرى وانما يحتاج الجوهر الى الكون
في صفة سبح وجود الجوهر وتحيزه وهي كونه كائنا في جهة بعينها واختصاصه بحيز دون غيره
واذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم التوقف وانما يلزم التوقف مع اتحاد وجه الحاجة في الجنس كما
قالوه في الهيولا والصورة وتحققنا بما قلنا ان الجوهر يحتاج الى الكون ليكون به كائنا والكون
يحتاج في حلوله الى الجوهر وليس احدهما موجبا لوجود الاخر بل وجودهما عندنا بالفاعل
المختار فاذا علم انه لا يصح انفصال احدهما عن الاخر بعد دعاه الداعي الى ايجاد احدهما كان ذلك
الداعي داعيا له الى ايجاد الاخر فصار كالمقدور الواحد فلم يلزمنا التوقف الذي الزمناهم اياه
في قولهم بحاجة كل واحد من الهيولا والصورة الى الاخر فبطل قولهم بتلازمهما ومتى بطل ذلك بطل
ما بنوه عليه من ان الجسم مركب منهما وصح لنا ما رمناه من اثبات الجزء على ما تقدم في اثبات الجوهر واما
قولهم بحلول احدهما في الاخر فهو قول باطل لانهما متى كانا جميعا غير متحيزين لم يكن احدهما بان يكون حالا
والاخر محلا اولى من عكسه وانما قلنا ذلك لان الحلول هو وجود الشيء في غيره على حد يكون متحاذيا
في وجوده الى وجود ذلك الغير وحيزه لا على حد المجاورة الا ترى ان السواد والجوهر قد اشتركا في
كونهما شيئين موجودين وافترقا فكان احدهما وهو الجوهر محلا والاخر وهو السواد حالا
وليس ذلك الا لتحيز احدهما دون الاخر فبطل ما ذكروه // **واذ قد فرغنا من ابطال**
قولهم بتلازم الهيولا والصورة وحلول احدهما في الاخر فلندل على صحة ما ذهبنا
اليه من ان الجواهر والاجسام لا تخلو ان تنفك عن الاكوان بحال والدليل على ذلك انه لو كان انفكاكها
عن الاكوان كائنة في الجهات ومعلوم ان ذلك لا يجوز اما انه لو جاز انفكاكها عن الاكوان
لجاز انفكاكها عن كونها كائنة في الجهات فالذي يدل عليه هو ما ثبت من كونها كائنة في الجهات
ومعلوم ان ذلك لا يجوز موجب عن الاكوان فيجب انفكاكها عن الموجب فيجب انفكاكها عن الموجب لانه
لا يجوز بقاء الموجب مع انتفاء الموجب لان ذلك يبطل اضافته اليه واما انه لا يجوز انفكاكها
عن كونها كائنة في الجهات فالذي يدل عليه انها لا توجد الا وهي متحيزة ولا تكون متحيزة الا وهي
شاغلة لجهة ولا تكون شاغلة لها الا وهي كائنة فيها اما انه لا يجوز وجودها الا وهي متحيزة

فصل الشيوخ في ذلك يتكلم في اثبات التحيز وانه صفة زائدة على الوجود اما اثباته فهو معلوم
ضرورة فان الجسم يدرك عليه ويتميز عن اللون وسائر الاعراض واما انه صفة زائدة على
الوجود فالذي يدل عليه وجوه منها ما قدمنا من ان السواد والجوهر قد اشتركا في الشيئية
والوجود وافترقا فكان الجوهر محلا للسواد دون ان يكون الجوهر حالا في السواد وليس ذلك الا
لاجل تحيز الجوهر دون السواد ومنها ان التحيز لو كان هو الوجود لوجب في كل موجود ان يكون
متحيزا فكان يلزم من ذلك تماثل الموجودات لاشتراكها فيما يقتضي التماثل وقد علمنا خلاف ذلك
ومنها ان التحيز لو كان هو الوجود لوجب في كل موجود ان يكون مدركا لانه قد حصل على الصفة
التي لاجلها يدرك وهي التحيز وقد علمنا خلاف ذلك واذا ثبت ما نرومه من اثبات التحيز
وانه زائد على الوجود فالذي يدل على ان الجواهر والاجسام لا توجد الا وهي متحيزة انه لو جاز
وجودها تارة متحيزة واخرى غير متحيزة لم يكن بد من امر وذلك الامر لا يخلو اما ان يكون مؤثرا على
سبيل الصحة وهو الفاعل او على سبيل الايجاب وهو العلة ولا يجوز ان يكون الجوهر متحيزا بالفاعل
لوجهين احدهما انه لا تاثير للفاعل في ذلك والا كان يصح منا ان نوجد الجسم ونجعله غير متحيز ولو جاز
ذلك لم يكن لنا الى العلم بذلك طريق لانا لا نعلمه الا بطريق الادراك ولا يدركه الا متى كان متحيزا الوجه
الثاني ان التحيز لو كان بالفاعل لصح من الفاعل ان يجعل السواد متحيزا وذلك لا يجوز اما ان التحيز لو كان
بالفاعل لصح منه ان يجعل السواد متحيزا فالذي يدل عليه ان شروط الصفة التي بالفاعل تكون حينئذ
متكاملة في السواد وهي اربعة احدها ان تكون الذات مقدورة للفاعل والثاني ان تكون الصفة
متعلقة بالفاعل والثالث ان لا يكون بين تلك الصفة وبين سائر صفات تلك الذات تناف ولا ما يجري
مجراه والرابع الا يقتضي تلك الصفة في ثبوتها على صفة وحكم ولا حكم ليست تلك الذات عليهما
ولا اشكال ان هذه الشروط قد اجتمعت في السواد لان وجوده بالفاعل والتحيز على مذهب المخالف
بالفاعل وليس بين التحيز وبين صفة السواد تناف ولا ما يجري مجراه ولهذا يصح حلول السواد في المتحيز فلو
كان بينهما تنافيا او ما يجري مجراه لما صح ذلك ولا اشكال ان التحيز لا يقتضي في ثبوته على صفة ولا حكم واحسن
ليست ذات السواد عليهما على مذهب المخالف لان المخالف لنا في هذه المسئلة ابن الملاحمي ومن قال
بقوله وهو لا يقول ومن لا يقول بصفة واحدة للمحدث لان صفات الاجناس كلها عنده
بالفاعل فهذا قلنا ان التحيز لو كان بالفاعل للزمه ان يجعل السواد متحيزا واما ان السواد
لا يجوز ان يكون متحيزا فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان السواد لو كان متحيزا ثم قدرنا طرو
ذات تنافي عن الذات التي هي سواد متحيز لوجب ان ينفيها من حيث انها ضدها وان لا ينفيها
من حيث انها متحيزة لانه لا تنافي بين المتحيز والتنافي فكان ذلك يؤدي الى ان يكون

[illegible] الذات موجودة معدومة معا وذلك محال فما ادى اليه يجب ان يكون محالا وهو ان التحيز
بالفاعل الوجه الثاني ان السواد لو كان متحيزا لوجب ان يكون شاغلا للجهة لان هذا
هو حكم المتحيز الذي يترتب على التحيز ولو كان شاغلا للجهة لكان يكون كائنا فيها يكون على مثل
ما قدمناه لذي الدعوى الاولى والعرض يستحيل كونه كائنا فبطل ان يكون التحيز بالفاعل ولا يجوز
ان يكون متحيزا لعلة لانها لا تخلو اما ان تكون معدومة او موجودة لانه لا واسطة بين ذلك
ولا يجوز ان يكون متحيزا لعلة معدومة ولا موجودة اما انه لا يجوز ان يكون متحيزا لعلة معدومة فلما
بينا ان العدم مقطعة الاختصاص وان العلة انما توجب الا بشرط الاختصاص واما انه متحيزا
لعلة موجودة فلانها لا تخلو اما ان تحل فيه او توجد لا في محل وكلاهما باطل اما انه لا يجوز
ان يكون متحيزا لعلة حالة فيه فالذي يدل عليه ما قدمناه من ان الحلول هو وجود الشيء في غيره على حد
يكون محتاجا في وجوده الى وجود ذلك الغير وتحيزه لاجل المجاورة فلو لم يكن الجوهر متحيزا الا
بعد حلول العلة فيه وهي لا تحله حتى يكون متحيزا لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا
يحصلان ولا واحد منهما وذلك محال فبطل ان يكون متحيزا لعلة حالة فيه ولا يجوز ان يكون متحيزا
لعلة موجودة لا في محل لوجهين احدهما انها لو وجدت لا في محل لكانت قد اختصت به غاية
الممكن من الاختصاص من حيث قد وجدت على حد وجوده فتوجب له كونه متحيزا وعند ايجابها
له كونه متحيزا يزول اختصاصها به لان الايجاب فرع على الاختصاص فيكون مختصة به قد صار
متحيزا والعلة لا تختص بالمتحيز الا ان تحله ومتى زال اختصاصها زال ايجابها له لان الايجاب
فرع على الاختصاص فيكون مختصة وغير مختصة وموجبة له وغير موجبة ويكون متحيزا وغير متحيز
معا وذلك محال وقد ادى الى هذه المحالات القول بان الجوهر متحيز لعلة موجودة لا في محل
لم تحل اما ان توجب له صفة واحدة او صفات عدة لا يجوز ان توجب له صفة واحدة لانها ليس
بان توجب له تلك الصفة اولى من ان توجبها لسائر الجواهر لانها تكون قد اختصت سائر الجواهر
غاية الممكن من الاختصاص في حقها فانها اجمع موجودة لا في محل ولو اوجبت لجميع الجواهر تلك
الصفة لخرجت الصفة عن شبهها وصارت من قبيل الاحكام من حيث لم تعلم عليها هذا الجوهر
الا باعتبار سائر الجواهر وذلك محال فبطل ان توجب لها صفة واحدة ولا يجوز ان توجب لها صفات
عدة لان تلك الصفات لا تخلو اما ان تكون في حكم المتماثلة او في حكم المختلفة وباطل ان توجب صفات
عدة في حكم المتماثلة لانه يؤدي الى ان تكون العلة قد تعدت في الايجاب عن الموجب الواحد
الى ما زاد عليه ولو جاز ذلك لتعدت الى ما لا نهاية له فكان يؤدي الى التحيز بالمعنى الواحد
ما لا نهاية له وقد علمنا خلاف ذلك ومثل هذه الطريقة يبطل ان توجب صفات عدة في حكم المختلفة

لانه كان يلزم منه تعديه في الاختصاص ولا اختصاص يتعدى الى ما لا نهاية له فكان يلزم ان يحصل
بالمعنى الواحد جميع ما خالفه من الذات ويلزم في الارادة ان يوجب كون الحي مريدا ومشتهيا وقادرا
وعالما الى غير ذلك من الصفات المختلفة وقد علمنا خلاف ذلك فان الارادة لا تقوم في ايجاب
هذه الصفات التي عددناها وذكرناها مقام سائر المعاني المختلفة التي هي القدرة والعلم والشهوة فاذا
بطل ان يوجب صفات عدة وبطل ان يوجب صفة واحدة ثبت انه لا يجوز ان يكون الجوهر متحيزا
لعلة موجودة لا في محل واذا بطل ذلك مع ما تقدم بطل ان يكون متحيزا على سبيل الجواز
فلم يبق الا انه متحيز على سبيل الوجوب وسواء كان متحيزا لذاته او لما عليه في ذاته فانه يجري منه
غرضنا وهو ان الجواهر والاجسام لا يجوز وجودها الا وهي متحيزة وسنبين فيما بعد ان شاء الله
انه لا يجوز ان يكون متحيزا لذاته واما انه لا يكون متحيزا الا وهو شاغل للجهة فالذي يدل عليه ان شغل الجهة
حكم يثبت عند التحيز … ولو كان متحيزا … الجهة … ان ما كان متحيزا
صح ذلك عليه وما لم يكن متحيزا لم يصح ذلك عليه كما ان صحة الفعل من القادر حكم يثبت عند ليس
بقادر فلو كان متحيزا غير شاغل للجهة لم يكن فرق بين المتحيز وغيره واما انه لا يجوز ان يكون شاغلا للجهة
الا وهو كائن فيها فالذي يدل انا لا نعني بقولنا ان الجسم كائن في الجهة الا انه يمنع غيره من ان ماله
من ان يكون بحيث هو فلو جاز وجوده شاغلا غير كائن فيها لم يمنع غيره من ان يكون بحيث هو
وذلك لا يجوز فثبت بهذه الجملة انه لا يجوز انفكاك الجواهر والاجسام عن الاكوان ثم يقال
للمخالف اذا جاز خلو الاجسام من الاكوان فيما مضى ثم حلتها فيما بعد فانما تثبت انه كان
قال الحركة فلما كان لحركة ما لم تكن ساكنا قبل وان قال السكون قلنا له فكيف يسكن
ما لم يكن متحركا قبل وان قال الاجتماع قلنا له فكيف تجمع ما لم يكن مفترقا قبل وان قال
الافتراق قلنا له وكيف تفرق ما لم يكن مجتمعا قبل ذلك فاذا لم يعقل كونه
على هذه الاكوان بعد وجوده معربا عنها لم يبق الا ما ذهبنا اليه من انه لا يجوز انفكاكه
عنها في اول وجوده وثبت بهذه الجملة ما رمناه من الكلام في الدعوى الرابعة وبتمام ذلك
تم الكلام في المقدمة الاولى وهي ان الجواهر والاجسام لم تخل من حوادث محصورة

واما المقدمة الثانية وهي ان كل ما لم يخل من حوادث محصورة

فهو محدث فهي من المقدمات الاولية التي لا يحتاج في التوصل بها الى النظر والاستدلال
وكشف ذلك انه اذا لم يخل من حوادث محصورة فلم يتقدمها واذا لم يتقدمها فهو اما معها
واما بعدها وما كان وجوده مع وجود المحدث غير سابق له او بعده فهو محدث بالضرورة
اذ لو كان قديما لوجب ان يتقدم على المحدث ويسبقه سبقا لا اول له ثبت بهذه الجملة
حدوث الجواهر والاجسام

فان قيل ليس الجسم عندكم لم يخل من الاعراض ولم يلزم ان يكون من جنسها فهلا جاز
ان لا يخلو من المحدثات ولا يلزم ان يكون محدثا مثلها والا فما الفرق بين الموضعين قلنا
الفرق بينهما انا انما علمنا اشتراكهما في الوجود لما علمنا ان احدهما لم يتقدم الاخر بل وجدا
معا وثبت لوجود احدهما كيفية وهي الوجود بعد العدم وجب ان يشاركه الاخر في
الكيفية والاتحاد في القول بوجودهما على سوى بالنقض والابطال وليس يجب اذا
اشتركا في الوجود وفي كيفيته وهي الحدوث ان يشتركا في الجنس لانه لا وجه يقتضي
وجوب الجمع بينهما في ذلك الا ترى انا متى علمنا ان زيدا وعمرا ولدا في بلد واحد
ولم يتقدم احدهما على الاخر في الولادة ثم علمنا ان لاحدهما عشرين سنة فانا نعلم
ان للاخر كذلك والا انتقض ان يكونا ولدا معا ولا يجب بعد ذلك اذا كان احدهما
قرشيا ان يكون الاخر كذلك لما لم يكن ثم وجه يوجب اشتراكهما في الجنس كذلك
فسلمنا وبطل ما اورده السائل وصح ان الاجسام محدثة واعلم انه يمكن الاستدلال
على حدوث الاجسام بطرق كثيرة ومبناها كلها على ان كل جوهر حصل في حيز عند
وجوده بالضرورة فاحد تلك الطرق ما قدمنا فان هذا من ان الجواهر والاجسام لم
تخل من حوادث محصورة وان ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث فانا قد بينا ذلك ودللنا
عليه والطريقة الثانية ان الاجسام لو كانت قديمة لوجب ان يكون كائنة في جهة
فيما لم يزل ولو كانت كائنة فيما لم يزل لكانت كائنة فيها على سبيل الوجوب وذلك لا يجوز
اما ان الاجسام لو كانت قديمة لوجب ان يكون كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه
هو ما قدمنا من ان وجودها لا ينفك من تحيزها وتحيزها لا ينفك من كونها شاغلة للجهة
وكائنة فيها واما انها لو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت كائنة فيها على سبيل
الوجوب فلان ما يثبت للموصوف فيما لم يزل يجب ان يكون واجبا لانه لا حالة قبلها لم يزل
يكون فيه هذه الصفة جائزة عليه ثم حصلت له بعد ذلك فثبت ان الاجسام والجواهر لو كانت
كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت كائنة فيها على سبيل الوجوب واما ان ذلك لا يجوز فالذي
يدل عليه انها لو كانت كائنة فيها على سبيل الوجوب لامتنع انتقال الجسم من جهة الى اخرى
لامتناع خروج القديم عما يجب له من الصفات في الازل فلما علمنا جواز الانتقال على الجواهر
والاجسام بطل القول بقدمها الذي يؤدي الى امتناع ذلك والطريقة الثالثة انها لو كانت
قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل ولو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت جميعها
كائنة في جهة واحدة وذلك لا يجوز اما انها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه

فهو ما قدمنا من أن وجودها لا ينفك من كونها كائنة في جهة ما. وأما أنها لو كانت كائنة في جهة
فيما لم يزل لكانت كلها كائنة في جهة واحدة فالذي يدل عليه أنه ليس بعضها بالكون فيها دون
جهة أولى من بعض لاستحالة وجود الأكوان فيما لم يزل لما قدمنا من الدلالة على حدوثها فثبت أن الجواهر
والأجسام لو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لوجب في جميعها أن تكون كائنة في جهة واحدة
وأما أن ذلك لا يجوز فلأنه يؤدي إلى تداخل المتحيزات وذلك مستحيل عليها لأجل تحيزها فبطل القول
بقدمها المؤدي إلى ذلك. الطريقة الرابعة أنها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما
لم يزل ولو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لوجب أن تكون كائنة في جميع الجهات وذلك لا يجوز أما
أنها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما بينا من أن وجودها لا
ينفك من كونها كائنة في جهة. وأما أنها لو كانت كائنة في جهة لكانت كائنة في جميع الجهات فالذي يدل عليه أنه ليس بعض الجهات بأن يجب كونها كائنة
فيها أولى من البعض لصحة كونها كائنة في جميع الجهات على سبيل البدل وليس هناك مخصص يخصصها
بالكون في جهة دون جهة لاستحالة وجود الأكوان فيما لم يزل لما قدمنا من الدلالة على حدوثها
فكان يجب في كل جزء منها أن يكون كائنا في جميع الجهات لفقد المخصص وارتفاع البدل عن البعض
لاستحالة دخوله فيما لم يزل. وأما أن كونها كائنة في جميع الجهات لا يجوز فالذي يدل عليه ما قدمنا
من أنه يؤدي إلى تداخلها ويؤدي أيضا إلى أن يكون المتحيز كائنا في جهتين في حالة واحدة
وذلك محال لعلمنا باستحالته ضرورة وما أدى إلى ذلك القول بقدم الجواهر والأجسام
محال أن يكون محالا. الطريقة الخامسة أن الجواهر والأجسام لو كانت قديمة لكانت متحيزة
وساكنة لجهة فيما لم يزل ولو كانت ساكنة لجهة فيما لم يزل لكانت غير كائنة بها وذلك
لا يجوز. أما أنها لو كانت قديمة لكانت متحيزة وساكنة لجهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو
ما بينا من أن وجودها لا ينفك من ذلك. وأما أنها لو كانت ساكنة لجهة فيما لم يزل لم تكن كائنة
بها فالذي يدل عليه أنه لا مخصص يخصص كونها كائنة فيما لم يزل في جهة دون جهة لأنا قد بينا
أن وجود الأكوان فيما لم يزل محال لما بينا من حدوثها لما بينا واستحال كون الجسم
في جهتين [illegible] فثبت أنها لو كانت ساكنة لجهة فيما لم يزل لاستحال كونها كائنة
فيها. وأما أن ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه أنها متى كانت متحيزة وساكنة لجهة وغير كائنة
فيها وجب كونها [illegible] من التناقض والفساد ما لا يخفى إذ كونها ساكنة
لجهة ما يقتضي كونها كائنة فيها ووجب كونها كائنة فيها يلزم منه سلب كونها ساكنة
لها وهذا هو اجتماع النقيضين وهو محال وما أدى إليه القول بقدمها يجب أن يكون محالا. الطريقة
السادسة أن الجواهر والأجسام لو كانت قديمة لكانت متحيزة فيما لم يزل ولو

كانت متحيزة فيما لم يزل لوجب مع ذلك أن لا تكون ساكنة لجهة فيما لم يزل وذلك لا يجوز. أما
أنها لو كانت قديمة لكانت متحيزة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما قدمنا من أن وجودها لا ينفك
من تحيزها. وأما أنها لو كانت متحيزة فيما لم يزل لاستحال كونها كائنة فيها ساكنة لجهة فيما لم يزل
فالذي يدل عليه أن كونها ساكنة لجهة يقتضي كونها كائنة فيها وكونها كائنة فيها يقتضي وجود
الكون لما بينا من أنها لا تكون كائنة فيها إلا بكون ووجود الكون فيما لم يزل محال لما بينا
من أنه لا بد له من محدث [illegible] الأكوان فثبت أنه كان يجب أن تكون متحيزة وليست ساكنة لجهة
وأما أن وجودها فيما لم يزل متحيزة غير ساكنة لجهة فيما لم يزل محال فالذي عليه هو ما بينا
من أن سكون الجهة حكم [illegible] المتحيز [illegible] وذلك محال وما أدى إليه القول بقدم الجواهر
والأجسام محال أن يكون محالا وإذا بطل القول بقدمها ثبت حدوثها لأن كل موجود ليس بقديم
فهو محدث فصح بهذه الجملة ما نرومه من بيان الأصل الأول وهو أن الجواهر والأجسام محدثة
وأما الأصل الثاني وهو أن المحدث لا بد له من محدث فالكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد
ما ذهب إليه المخالف والثالث في إيراد ما يتعلق به المخالف وإبطاله. أما الموضع الأول فذهب
أهل الإسلام إلى أن المحدث يحتاج إلى محدث وأنه مؤثر في حدوثه على سبيل الصحة والاختيار
والخلاف في ذلك مع من نفى المؤثر على سبيل الاختيار مع قوله بأن العالم صادر عن أمر ثم
اختلفوا فذهب الفلاسفة إلى أنه موجب عن ذات [illegible] وذهب الطبائعية ومن وافقهم إلى
أنه موجب عن الطبائع. وأما الموضع الثاني وهو الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فهو أن
العالم موجود على سبيل الجواز فلا بد من أمر أثر في وجوده وليس ذلك إلا الفاعل. أما أن
العالم موجود على سبيل الجواز فلأنه لو لم يكن موجودا على سبيل الجواز لكان موجودا على
سبيل الوجوب وذلك لا يجوز. أما أنه لو لم يكن موجودا على سبيل الجواز لكان موجودا
على سبيل الوجوب فلأن القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك أن [illegible] الصفة الثابتة
للموصوف لا تخلو إما أن يستحيل عليه خلافها مع إمكانها أو لا يستحيل فإن استحال فهي
الواجبة وإن لم يستحل فهي الجائزة. وأما أنه لا يجوز أن يكون موجودا على سبيل الوجوب فلأنه
لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون قديما لأن [illegible] الوجود على ما تقدم
بيانه. وأما أنه لا بد من أمر أثر في وجوده فالذي يدل عليه أن العالم إذا كان في الأزل معدوما
ثم وجد لم يكن بد من أمر أثر في وجوده لأجله خرج من العدم إلى الوجود وخرج وجوده من
الجواز إلى الوجوب إذ لو لم يكن هناك أمر أوجب على ما كان عليه من الجواز والعدم الأصلي

لبقي

ولما خرج من العدم الى الوجود وخرج وجوده من الجواز الى الثبوت علمنا انه لا بد من امر اثر في وجوده
وذلك يعلم بادنى تامل واما ان ذلك الامر ليس الا الفاعل فالذي يدل عليه انه لو لم يكن فاعلا
لكان علة ولا يجوز ان يكون المؤثر في العالم علة لانا لو كان صادرا عن علة اما انه لو لم
يكن المؤثر فيه فاعلا لكان علة فلان القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك انك تقول المؤثر في الصفة
الجائزة لا يخلو اما ان يصح تراخي وجوده او يتاخر عن جوازه او لا يجب ان يتراخى فهو الفاعل وان لم
يتراخ فهي العلة واما انه لا يجوز ان يكون المؤثر في العالم علة فلانها لو كانت كذلك لم تخل اما ان
تكون معدومة او موجودة لما بينا من ان الشيء لا يخلو من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يكون العالم
صادرا عن علة معدومة لان العدم الاصلي لا اول له ولا حالة فيما لا اول له يصح فيها هذه
الصفة من حيث فكان يلزم وجود العالم فيما لم يزل لعدم المؤثر فيه في الازل وذلك يقتضي
قدمه وقد دللنا على حدوثه ولا يجوز ان يكون العالم ولا يجوز ان يكون العالم صادرا عن علة قديمة
لانه كان يجب وجوده في الازل لوجود المؤثر فيه في الازل لانه لا يجوز تراخي الموجب عن الموجب
لان في ذلك نقض كونه موجبا له ولو كان العالم موجودا في الازل لكان قديما لانا قد بينا ان
القديم هو الموجود فيما لم يزل وقد دللنا على حدوث العالم فبطل ان يكون صادرا عن علة قديمة
فلا يجوز ان يكون صادرا عن علة محدثة لانها تكون حينئذ موجودة على سبيل الجواز فكان يجب احتياجها
في وجودها الى علة والكلام في تلك العلة كالكلام فيها فاما ان يحتاج كل علة الى علة الى
ما لا نهاية له وذلك محال لانه يؤدي الى ان لا يوجد العالم من حيث يكون قد وقف وجوده
على وجود ما لا نهاية له من العلل وكل ما وقف وجوده على وجود ما لا نهاية له من العلل ~~وكل~~
~~ما وقف وجوده على وجود ما لا نهاية له~~ استحال وجوده على ما بينا ذلك في اول هذا الكتاب
فلما علمنا وجود العالم بطل ان يكون صادرا عن علل محدثة لا نهاية لها من غير اول لها واما
ان ينتهي الى محدث لا يحتاج في وجوده الى علة فيجب الاقتصار ها هنا والقضاء بان الحوادث
لا تحتاج في وجودها الى علة لان ما ادى الى الحوادث المعلومة مقدر مفروض وليس بعضه
بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض فيجب نفي الجميع من المقدر المفروض ولزم الاقتصار على
المحقق المعلوم فبطل ان يكون وجود الحوادث على سبيل الايجاب واذا بطل ذلك
لم يبق الا ان يكون وجودها لمؤثر على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل وبهذه الطريقة
بطل قول من قال ان العالم صادر عن طبع لانه ان رجع بالطبع الى الامر الموجب بطل
بما تقدم وان رجع به الى الفاعل المختار كان قد اصاب في المعنى واخطا في العبارة لان
اهل اللغة لا يسمون الفاعل المختار بذلك فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع

واما الموضع الثالث في ايراد بعض ما يعلق به الملاحدة وابطاله
فاعلم ان الشبه الواردة على اثبات حدوث العالم وان كثرت فانها منفصلة عن الادلة التي
قد بينا ذكرها غير قادحة في شيء منها فان حصل للمتكلم الجواب عنها بعد ما اداه علمه الى ما قد حصل له
من العلم بحدوث العالم وان لم يحصل له الجواب عن شيء منها لكن لم يكن ذلك قادحا فيما قد حصل له من العلم
بالدليل فمن جملة ما يتعلقون به قولهم لو كان للعالم صانع لكان قد حصل فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا
ومتى كان ذلك كذلك فلا بد من امر لاجله حصل فاعلا بعد ان لم يكن فاما ان يحتاج في حدوث ذلك
الامر الى امر اخر ادى الى ما لا نهاية له واما ان يجب الاقتصار ها هنا والقضاء بقدم العالم والجواب
عن ذلك انه ليس للفاعل بكونه فاعلا حال فيحتاج الى تعليلها بما ذكروه وانما المرجع بكونه
فاعلا الى انه اوجد بعض ما كان قادرا عليه وذلك لا يقتضي حدوث صفة له وانما يقتضي
حدوث صفة للفعل فقط وبعد فلو كان للفاعل بكونه فاعلا حال لو كانت تفتقر الى امر موجب
فالواجب منا ان نعلق كونه فاعلا على امر وتعلق احداثه لذلك الامر الاخر الى ما لا نهاية له ولا
يمتنع منه الفعل اصلا لانه يكون قد وقف وجوده على وجود ما لا نهاية له ومعلوم خلاف ذلك
ومن جملة ما يتعلقون به قولهم لو كان للعالم صانع لما اوجده الا لمكان كونه قادرا ولو كان
قادرا ثابتا فيما لم يزل وذلك يوجب قدم العالم لحصول المؤثر فيه في الازل والجواب عن ذلك
انا نقول اما ما ذكروه من انه انما اوجده لاجل كونه قادرا وانه كان قادرا فيما لم يزل فذلك
مسلم واما قولهم يجب حصوله فيما لم يزل لحصول المؤثر فيه فيما لم يزل فذلك غير لازم لان
ذلك انما كان يلزم متى كان المؤثر فيه موجبا فاما متى كان المؤثر فيه انما يؤثر على سبيل
الصحة والاختيار لم يلزم ذلك على ما ذكروه واما الزمهم ذلك على طريق التجربة القدرية
لقولهم بالحاجة القدرة لمقدورها سابقا فلزمهم ان يكون موجبة لمقدورها سابقا لان العلة
انما توجب ما توجبه لما عليه في ذاتها ولا يختلف ذلك شاهدا وغائبا وقولهم غير صحيح على ما
بينه في باب الاستطاعة ان شاء الله تعالى ومن جملة ما يتعلقون به ما ذكروه من ركن المنطق
وهو قوله قد ثبت في السبق المتقدم على غيره ان يتقدم عليه بمدة فلو كان للعالم صانع لوجب
تقدمه عليه بمدة وذلك يقتضي قدم المدة وقدمها يقتضي قدم الاجسام الى ان حصول الاوقات
عليها والجواب عن ذلك انه لا يلزم في الفاعل ان يتقدم على فعله بوقت لان العقلاء يعلمون
ضرورة تقدم الفاعل على فعله وان لم يخطر ببالهم الاوقات فانهم لا يكونون عالمين من جهة
بالاوقات التي هي حركات الافلاك فضلا عن ان يخطر ذلك ببالهم وهم ثقات العوام فبان ان
الفاعل لا يجب ان يتقدم على فعله بوقت بل لفعل تقدمه عليه من غير اشارة الى وقت كما سيظهر بعد هذا

فإن جاز أن الفاعل قد ثبت بأنه متقدم على أول الحوادث بعد ما لا أول له لا يعود على ما أثبتم بالأدلة
من حدوث العالم وبيان أن المحدث لا بد له من محدث بالنقض فإن ذلك لا يجوز وإن جاز أن الفاعل غير
قديم فقد ثبت بأنه متقدم على فعله [illegible] بعد ما لا أول له ولا [illegible] لا يجوز ذلك لأنه يؤدي
إلى المحال ويبطل ما أوردتموه من أن الفاعل يجب أن يكون متقدما على فعله ولم يلزم في المتقدم لغيره
أن يكون متقدما عليه بلا غاية ألا ترى أن الجسم متى تحرك حركات متوالية ثم سكن فإن الحركة
الأخيرة متقدمة على السكون من دون وقت وكذلك الكلام في الشهر والسنة واليوم
فإن اليوم متقدم على الغد وليس يجب أن يتقدم عليه بوقت غير اليوم والغد فبطل ما أوردوه في هذه
الشبهة ومن جملة ما يتعلقون به ما يقوله عوام الملحدة من أنا لم نجد بيضة إلا من طائر ولا
طائرا إلا من بيضة فكذلك جملة العالم إلى ما لا أول له ولا يكون نطفة إلا من حيوان ولا حيوان إلا من نطفة
والإنسان إلا من نطفة ولا نطفة إلا من إنسان إلى غير غاية والجواب عن ذلك أن أصول
ذلك كله تعويل على مجرد الاستكثار غير جائز لأنه لا يجوز أن يكون يجد غيره ما لم يجد وأن يعلم ما لم يعلم
ألا ترى أن القائل لو قال كل من في الدنيا من الناس أسود لأني لم أجد إنسانا إلا وهو أسود أو لم
أعلم ذلك فكما أن ذلك باطل لأنه إخبار عن مبلغه من العلم وغيره قد علم خلاف ما أخبر عنه
فكذلك ما ذكروه فإن الأدلة قد قضت بأن هذه الحوادث تنتهي إلى محدث قديم مؤثر على سبيل
الاختيار وبعد فإنا نقول لهم أخبرونا عن الطائر والبيضة هل هما قديمان أم محدثان أم أحدهما
قديم والآخر محدث فإن قالوا بحدوثهما فهو الذي نقول وبطل ما توصلوا به إلى القول بقدم
العالم وإن قالوا بقدمهما بطل قولهم بحصول أحدهما عن الآخر لأن القديم لا يجوز أن يكون
حاصلا عن غيره لأن ذلك ينقض كونه قديما وإن قالوا إن أحدهما محدث والآخر قديم قيل
لهم فهل الطائر قديم والبيضة محدثة أم على العكس من ذلك فإن قالوا إن الطائر قديم والبيضة
محدثة بطل ما ادعوه لأن المحدث لا يجوز حصوله من القديم على جهة الإيجاب لأنه يؤدي
إلى أن يكون قد تراخى عنه وتراخي الموجب عن موجبه لا يجوز وإن قالوا إن الطائر محدث
والبيضة قديمة كان باطلا لأن القديم لا يحصل عن المحدث لأن الطائر عندهم متى كان
محدثا والبيضة قديمة وهي لا تحصل إلا من طائر محدث كان باطلا لأن من حق القديم
ألا يفتقر إلى غيره إذ لو افتقر لبطل كونه قديما فبطل ما أوردوه في هذا الموضع
وصح ما ذهب إليه أهل الإسلام من أن للجواهر والأجسام محدثا وفاعلا ولما
فرغ صاحب الكتاب رضي الله عنه من الكلام في إثبات الصانع تكلم بعد

ذلك في صفاته تعالى **باب القول في صفاته تعالى** اعلم أن صفاته تعالى على ضربين
أحدهما يرجع إلى الإثبات نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا والثاني يرجع إلى النفي نحو كونه
غنيا واحدا وأنه ليس بجسم ولا عرض وليس بمشبه لخلقه والإثبات مقدم على النفي والكلام
فيما ذكره رضي الله عنه في هذه الجملة يشتمل على أربعة مواضع [illegible]
الأول في حقيقة الصفة والثاني في قسمة الصفات التي يستحقها القديم تعالى والثالث في ترتيبها
والرابع في الدلالة على صحة ما أثبتناه في كل واحدة منها أما الموضع الأول فاعلم أن الصفة
قد تذكر ويراد بها ما هو المفهوم في أصل اللغة وقد تذكر ويراد بها ما هو المفهوم في اصطلاح
المتكلمين فإذا ذكرت وأريد بها المفهوم في أصل اللغة فإن الصفة عندهم والوصف
بمعنى واحد وهو قول الواصف فهو كالعدة والوعد فإنه لا فرق عندهم
بين قول القائل وصفته صفة أو وصفا جملة أنه لا فرق عندهم بين قوله
وعدته عدة أو وعدا وقد يصفون الشيء بما حل فيه فيقولون هذا ثوب أسود
لأجل حلول السواد فيه وقد يصفون الفاعل بفعله فيقولون فلان
كريم لأجل فعله للكرم وأما الصفة في اصطلاح المتكلمين فهي تستعمل في
معنى أعم وفي معنى أخص وأما الصفة بالمعنى الأعم فهو كل أمر زائد
على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات أو في ضمن الوصف لها سواء كان ذلك
الأمر راجعا إلى النفي أو إلى الإثبات وسواء كان الأمر الثابت حالا أو حكما
وأما الصفة بالمعنى الأخص فهي كل أمر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم
بالذات أو في ضمن الوصف لها راجع إلى الإثبات مقصود في العلم بحال الذات
وإن شئت قلت هي المزية التي تعلم الذات عليها من دون اعتبار الغير وما
جرى مجرى الغير فهذا هو الكلام في حقيقة الصفة في اصطلاح المتكلمين
وأما الحكم في اصطلاح المتكلمين بالمعنى الأخص فهو كل أمر زائد على الذات يدخل
في ضمن العلم بالذات أو في ضمن الوصف لها راجع إلى الإثبات غير مقصود في
العلم بها على الذات وإن شئت قلت في حد الحكم هو المزية التي لا تعلم الذات عليها
إلا باعتبار الغير أو ما يجري مجراه ونريد بالغير ها هنا ما أحدث ونريد بما جرى
مجرى الغير الصفات والأحكام وأما الموضع الثاني في قسمة الصفات
التي يستحقها القديم تعالى فهي تنقسم إلى قسمين إثبات ونفي فالإثبات هو كونه قادرا
وعالما وحيا وموجودا ومدركا والصفات التي ترجع إلى النفي أنه لا يشبه شيئا

من الجواهر والاجسام والاعراض وانه تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة وانه
تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة وانه واحد لا ثاني معه ٭
يشاركه في القدم والالهية وسنفسر ايضا قسمة اخرى الى صفة ذاتية واجبة
وجائزة فالواجبة هي ما ثبت له من غير موثر من فاعل او علة وهو ما قدمنا من كونه
قادرا وعالما وحيا وموجودا والصفة التي ثبت الاولى في الحصر عنها بصفة
الاخص والجائزة هي ما ثبت له لمعنى محدث وهي كونه مريدا او كارها فان هاتين
الصفتين انما ثبتا له تعالى لاجل معنى محدث موجود لا في محل وهما الارادة والكراهة
على ما سنذكر فيما بعد ان شاء الله تعالى ٭ واما الموضع الثالث وهو الكلام
في ترتيب صفاته تعالى فيجب تقديم مسائل الاثبات التي قدمنا ذكرها على مسائل
النفي لانها ادلة عليها ومن حق الدليل ان يكون متقدما على المدلول عليه في
العلم حتى يتمكن الناظر فيه من التوصل الى العلم بالمدلول عليه واما قلنا انها ادلة
عليها فلانا اذا اردنا ان نستدل على ان الله تعالى واحد استدللنا بدليل عقلي
وسمعي فالعقلي هو دليل التمانع وهو مبني على كونه تعالى قادرا وكونه قادرا من ٭
مسائل الاثبات والسمعي مبني على انه تعالى عدل حكيم لا يفعل شيئا من القبائح
وذلك مبني على انه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وكونه عالما من مسائل الاثبات
ومتى اردنا ان نستدل على انه تعالى لا يرى بالابصار استدللنا بدليلين ايضا
عقلي وسمعي فالعقلي مبني على انه تعالى موجود وكونه موجودا من مسائل الاثبات
والسمعي مبني على انه تعالى عالم بقبح القبيح على ما تقدم وكونه عالما من مسائل
الاثبات ومتى اردنا ان نستدل على انه تعالى غني فالدليل على ذلك شيئان
احدهما انه حي والثاني انه ليس بمحتاج وكونه حيا من مسائل الاثبات
واذا اردنا ان نستدل على انه لا يشبه شيئا من المحدثات قلنا انه
لو اشبهها لوجب ان يكون محدثا وهو تعالى قديم وكونه قديما من
مسائل الاثبات فصح ما ذكرناه من ان مسائل الاثبات ادلة على ٭
مسائل النفي فلذلك وجب الترتيب بها ثم ان مسائل الاثبات لها
ايضا ترتيبان ترتيب في العلم وترتيب في الثبوت اما ترتيب الثبوت
فيجب تقديم صفته تعالى الاخص على سائر صفاته تعالى لانها المقتضية لها

على ما سنبينه ومن حق المقتضي ان يكون متقدما على المقتضى والا بطل
كونه مقتضيا له ويجب تقديم كونه تعالى موجودا على كونه حيا لانه
يستحيل ممن ليس بموجود ان يكون حيا ويجب تقديم كونه حيا على كونه
قادرا وعالما لانه يستحيل ممن ليس بحي ان يكون قادرا وعالما واما الترتيب
الذي في العلم فيجب تقديم كونه قادرا وعالما على كونه حيا لانهما دليلان
عليها ومن حق الدليل ان يكون متقدما على المدلول عليه في العلم
على مثل ما تقدم وكذلك كونه حيا يجب تقديمه على كونه مدركا في الثبوت
وفي العلم ايضا اما تقديمه في الثبوت فلانه مقتض لكونه مدركا على ما
سنبينه ومن حق المقتضي ان يتقدم على المقتضى على ما تقدم واما وجوب تقديمه
عليه في العلم فلانه دليل عليه ومن حق الدليل ان يكون متقدما على المدلول عليه
في العلم واما تقديم كونه قادرا على سائر الصفات فلوجهين احدهما تقتضيه
الوجوب والثاني تقتضيه الحسن اما الذي تقتضيه الوجوب فهو انه لا يصح
العلم بصفة من الصفات ما لم نعلم كونه قادرا لانا انما نستدل على ان الله تعالى
حي لكونه قادرا وعالما وكذلك كونه موجودا واما الذي يقتضيه الحسن
فهو ان الدليل على اثبات الصانع تعالى هو وقوع الحوادث من جهته على
سبيل الاختيار هو بعينه دليل على كونه قادرا ومن حسن الترتيب ان
المستدل متى دل بطريقها دليل واحد ان يتبع احدهما بالاخرى وسائر صفاته
تعالى لا يكفي في الدلالة عليها مجرد الفعل بل لا بد من اعتبار امر زائد
على ذلك من كونه محكما دليلا على كونه عالما او وقوعه على وجه دون وجه
دليلا على كونه تعالى مريدا او بتوسط العلم بصفة اخرى لذاته تعالى بانه
لذات القديم يجوز كونه حيا هو دليل على كونه مدركا وهذا التقدم الذي
اطلقنا ذكره في صفاته تعالى هو تقدم رتبة فهو امر معقول لا تقدم
زمان لان كل صفاته تعالى مشتركة في كونها واجبة لم يزل فلهذا
قلنا ان التقدم الذي ذكرناه فيها هو تقدم رتبة لا تقدم زمان كما
نقول في تقدم العلة على المعلول ٭ واما الموضع الرابع في الدليل على
صحة ما ذهب اليه في كل واحدة منها فقد سلف الدليل على بعضها وهو الدلالة منها
على كونه قادرا والكلام منها يقع في ثلاثة مواضع اخرها في حقيقة القادر

والمقدور والفعل. والثاني في الدليل على أن الله تعالى قادر. والثالث في
الدليل على أن للقادر بكونه قادرًا حالًا. أما الموضع الأول فحقيقة القادر
هو المختص بصفة تقتضي صحة الفعل منه مع سلامة الأحوال، ونريد بسلامة الأحوال
أن لا يكون ممنوعًا. وحقيقة المقدور هو ما يصح إيجاده. وحقيقة الفعل هو ما وجد
من جهة من كان قادرًا عليه. وأما الموضع الثاني وهو الدليل على أن الله تعالى قادر فهو أن
الفعل قد صح منه وكل من صح منه الفعل فهو قادر. أما أن الفعل قد صح منه فلأنا لا نعني بصحة
الفعل إلا أنه كان يمكنه قبل وجوده أن يوجده وأن لا يوجده، وقد بينا فيما سبق أنه مؤثر
في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار. ومعنى ذلك أنه كان يمكنه أن يوجده
قبل إيجاده وأن لا يوجده فيفارق بذلك الموجب. وأما أن كل من صح منه الفعل فهو
قادر فالذي يدل عليه أن من صح منه الفعل لا بد أن يفارق من تعذر ذلك عليه
بمفارقة لولاها لما صح منه ما تعذر على الآخر، والإمكان صحة الفعل منهما أو تعذره عليهما
معًا لاستوائهما في جميع الوجوه. تلك المفارقة هي التي عبرنا عنها بكونه قادرًا. وأما الموضع
الثالث وهو أن للقادر بكونه قادرًا حالًا فالذي يدل عليه أنه قد ثبت هذه المفارقة
على ما تقدم، فلا تخلو إما أن تثبت لأمر أو لا لأمر. باطل أن تثبت لا لأمر لأنها لم تكن بأن تثبت
أولى من أن لا تثبت. وإذا ثبتت لأمر فلا يخلو ذلك الأمر إما أن يكون راجعًا إلى
النفي أو إلى الإثبات. لا يجوز أن يكون راجعًا إلى النفي لوجهين: أحدهما أن النفي لا يختص
بذات دون ذات، وإذا لم يختص لم يكن أحدهما بصحة الفعل ولا بتعذره أولى من الآخر
لاستوائهما في جميع الوجوه. الوجه الثاني أن صحة الفعل حكم ثابت والأمر الثابت
يختص بعلة الأمر الثابت أولى من أن يعلل بالنفي. وإذا كان راجعًا إلى الإثبات
لم يخل ذلك الأمر إما أن يكون ذاتًا أخرى ومعلومًا آخر أو لا يكون ذاتًا أخرى بل يكون
مزية تعلم الذات عليها، وباطل أن تكون ذاتًا أخرى لوجهين: أحدهما أنها لو كانت ذاتًا
أخرى لوجب أن تكون هي المؤثرة في صحة الفعل وذلك لا يجوز. أما أنها يجب أن
تكون هي المؤثرة في صحة الفعل فلأنها لو كانت هي المؤثرة في الفعل لوجب أن توجد لها
أحكامه من الأمر والنهي والمدح والذم دون ذات الفاعل، ومعلوم خلاف
ذلك. الوجه الثاني أن تلك المفارقة لو كانت ذاتًا أخرى لكان
الكلام فيها كالكلام في ذات الفاعل، وأنها هل تفارق غيرها من الذوات التي لا تؤثر
في صحة الفعل بمفارقة أخرى أم لا، فإن لم تفارقها بمفارقة لم تكن بعض تلك

[illegible]

الذوات بأن لا تؤثر في صحة الفعل أولى من بعض لاستوائهما في جميع الوجوه
وإن فارقتها بمفارقة كان الكلام في تلك المفارقة كالكلام فيها، فإن كانت
ذاتًا أخرى لزم تسلسل المفارقات إلى ما لا نهاية له وذلك محال، وإن كانت مزية تعلم
الذات عليها وجب الاقتصار هاهنا والقضاء بأن ذات الفاعل إنما صح منها الفعل
لاختصاصها بمفارقة هي مزية تعلم عليها، وليست بذات أخرى ولا معلوم آخر، لأن ما زاد
على ذلك مفروض ونقض بعضه بالإثبات ولا بالإبطال أولى من البعض. وتلك المفارقة
هي التي عبرنا عنها بكونه قادرًا. ولا يجوز أن تكون تلك المزية حكمًا لأنه كان يجب أن لا نعلم
ذات الفاعل عليها إلا باعتبار الغير وما جرى مجراه، لأن ذلك حقيقة الحكم على ما تقدم.
ومعلوم أنا نعلم ذات الفاعل على هذه المزية وإن لم نعلم غيرًا ولا ما جرى مجراه، فلم يبق إلا
أن هذه المزية صفة نعلم عليها ذات الفاعل، وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في كونه تعالى
قادرًا.

فصل في أنه تعالى عالم. والكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثة
مواضع: أحدها في حقيقة العالم والمحكم والحكمة والإحكام. والثاني في الدليل على أنه تعالى
عالم. والثالث في أن للعالم بكونه عالمًا حالًا. أما الأول فللعالم حدان: حقيقي ورسمي.
أما حد العالم الحقيقي فهو المعتقد الذي يسكن نفسه إلى أن معتقده أو ما جرى مجرى معتقده
على ما هو به. ولا شك أن الباري تعالى على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقدًا ساكن النفس،
وإن لم تجز تسميته بذلك لأنه مجاز، والمجازات لا يجوز إجراؤها عليه إلا بإذن منه، ولم
يأذن في تسميته بذلك فلم يجز، كما لا يجوز تسميته بأنه فقيه ولا عاقل ولا طبيب وإن
كانت معاني هذه الألفاظ ثابتة له تعالى. وأما حد العالم الرسمي فهو المختص بصفة لاختصاصه صح
بها يصح منه إيجاد معلومه أو ما جرى مجرى المعلوم محكمًا إذا كان مقدورًا له ولم يكن
هناك منع ولا ما جرى مجرى المنع. وحقيقة المحكم هو الفعل المترتب المنتظم. وحقيقة
الحكمة هو الفعل الحسن الذي يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره وإن شئت قلت
هو الفعل الحسن الذي لفاعله فيه غرض صحيح. وحقيقة الإحكام هو إيجاد الفعل
فعلًا أو مع فعل على وجه لا يتأتى من كل قادر. وأما الموضع الثاني في الدليل على أن
الله تعالى عالم فهو أن الأفعال قد صحت منه مرتبة محكمة، وكل من صحت منه الأفعال
مرتبة محكمة فهو عالم. أما أن الأفعال قد صحت منه مرتبة محكمة فالذي يدل على ذلك هو
ما قدمنا من أنه تعالى أوجد الجواهر والأجسام التي هي العالم مرتبة محكمة مطابقة لمنافع العباد
وكان يمكنه أن لا يوجدها كذلك لما قدمنا من كونه مؤثرًا على سبيل الصحة، ولا شك أن فعله

جملة العالم متقن محكم وكذلك اذا صنعته محكمة فان فيهما من الترتيب والنظام ما
يزيد على صناعة محكمة في الشاهد من ساوكما به وعبرهما واما ان كل من صحت
منه الافعال مرتبة محكمة فهو عالم فالذي يدل عليه انهما ان احدهما انه لو لم يكن عالما
لم يكن البنا عالما ما البنا لم يكن ليجري ساوه على الاتساق والانتظام الوجه الثاني
ان القادرين متى استركا في كونهما قادرين ثم استبد احدهما بصحة الافعال منه
مرتبة محكمة دون الاخر وجب ان يفارقه بامر لاجله صح منه ما تعذر على صاحبه والا
وجب اشتراكهما في صحة ذلك منهما او في تعذره عليهما لاستوايهما في جميع
الوجوه واما الموضع الثالث وهو ان العالم بكونه عالما حالا وان تلك
المفارقة تجوز ان يكون ذاتا اخرى فالذي يدل عليه ما قدمنا من الكلام في كونه
قادرا بلا وجه لا عادته توجب ان يكون تلك المفارقة مزية تعلم الذات عليها
وهي التي عبرنا عنها بكونه عالما فصح انه تعالى عالم **فصل** ومما يثبت
لله سبحانه انه حي والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حقيقة الحي والثاني
في الدليل على انه تعالى حي والثالث في ان لكونه حيا حالا اما حقيقة الحي فهو المختص
بصفة لاختصاصه بها يصح ان يعلم ويقدر وانما حددناه بهذا الحد لانه يعم جميع
الاحيا ولا يصح ان نحده بانه من يصح ان يشتهي وينفر لانه يخرج منه
الباري تعالى فانه حي ولا يجوز ان يكون مشتهيا ولا نافرا **واما**
الموضع الثاني في الدليل على ان الله تعالى حي فهو انه قادر عالم وكل
قادر عالم فهو حي وقد ثبت انه سبحانه تعالى قادر عالم والذي يدل على
ان كل قادر عالم فهو حي ان الواحد منا صح كون احدنا قادرا عالما
واستحال ذلك على الاخر لم يكن بد من مفارقة بينهما لاجلها صح ذلك
على احدهما واستحال على الاخرى والا وجب استوايهما في صحة
ذلك عليهما او في استحالته عليهما لاستوايهما في جميع الوجوه **واما**
الموضع الثالث في ان للحي بكونه حيا حالا فالذي يدل على ذلك هو ما قدمنا
في كونه قادرا من ان تلك المفارقة لا يجوز ان يكون ذاتا اخرى فيجب ان يكون
مزية تعلم الذات عليها وهي التي عبرنا عنها بكونه حيا **فصل** واذا
ثبت انه تعالى قادر عالم حي فانما كان كذلك لانه ... هذه الصفات لذاته واذا
استحقها الذاته فانما استحقها لذاته على كل حال

[illegible]

واذا استحقها لذاته على كل حال وجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات
وعالما بجميع المعلومات والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة فصول احدها
انه يستحق هذه الصفات لذاته والثاني انه اذا استحقها لذاته
فانما استحقها لذاته على كل حال والثالث انه اذا استحقها لذاته على كل حال وجب ان يكون
قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع المعلومات اما الاول فهو ان الله
تعالى يستحق هذه الصفات لذاته على معنى انه لا يحتاج في ثبوتها له الى موثر من فاعل
او علة والخلاف في ذلك مع الاشعرية والكرامية وهشام ابن الحكم
اما الاشعرية فانهم يقولون انه تعالى يستحقها لمعان قديمة وهي القدرة والعلم
والحياة ويقولون ان هذه المعاني ليست هي الله ولا هي غيره والى ذلك ذهبت
الكلابية الا انهم يقولون انها ازلية واما الكرامية فانهم يقولون انه تعالى
يستحقها لمعان قديمة وهي اعراض قائمة بذاته واما هشام بن الحكم فانه يقول
انه تعالى عالم بعلم محدث والدليل على صحة ما ذهبنا اليه انه لو لم يستحقها لذاته
لاستحقها لغيره ولا يجوز ان يستحقها لغيره اما انه لو لم يستحقها لذاته لاستحقها لغيره
فلانه لا واسطة بين ذاته وغيره واما انه لا يجوز ان يستحقها لغيره فلانه لو
استحقها لغيره لم يخل ذلك الغير اما ان يكون فاعلا او علة ولا يجوز ان يستحقها
بالفاعل ولا لعلة اما الاول فلان القسمة في ذلك صحيحة لان المؤثر في
الصفة الخارج عن الذات لا يخلو اما ان يكون مؤثرا على سبيل الصحة
والاختيار او لا يكون ان كان فهو الفاعل وان لم يكن فهو العلة
واما انه لا يجوز ان يستحقها بالفاعل فالذي يدل عليه وجوه احدها انه لو
استحقها بالفاعل لما ان الفاعل كونه فاعلا على هذه الصفات الا لكونه
قادرا وعالما ومريدا وذلك لا يجوز اما الاول فلان صفات الفاعل
عسى بما يصحها وليس فيها ما يوثر في الفعل سوى هذه الثلاث اما الاول
فهو يقتضي موضعين احدهما في نفسها والثاني في صحتها اما نفسها فهي لكونه
قادرا مفتقر لمن يدرك اركانها طابا فيستحقها بامر اخر جامع لذلك واما صحتها
فلان اثبات ما عدا هذه الصفات لا طريق اليه ولا يجوز اثباتها
لذلك فلان الطريق الى اثبات الصفة اما الوجدان من النفس
واما ادراك الذات عليها واما حكمها الكاسف عنها ولا شك انا

لا يجوز اثباتها اثبات صفة زائدة على ما ذكرنا ولا يزيد الذات طبعها وليس
له حكم كاشف عنها اذ لو كان له حكم لوجب ان نعلمه فلما لم نجد الى ذلك سبيل
بالضرورة الى العلم بتلك الصفة ولا شك انا لا نعلم حكما يدلنا على اثبات
صفة للحي سوى ما قدمنا ذكره ضرورة واذا لم يكن لنا طريق الى اثبات
ما عدا ما ذكرنا اثباته لانه يؤدي الى ان يكون جهالة وذلك لا يجوز فصح ان صفات
الفاعل غير ما اثبتناها واما انه ليس فيها ما يؤثر في الفعل سوى كونه قادرا عالما مريدا
فالذي يدل عليه ان الحي قد يشترك في سائر هذه الصفات التي قدمنا
ذكرها ما عدا هذه الثلث التي ذكرناها ثم يستبد احدهما بصحة الفعل والحكامه
وايقاعه على وجه دون وجه دون الاخر فلو كان المؤثر في ذلك
بعض هذه الصفات التي تقدم ذكرها سوى كونه قادرا وعالما ومريدا
للزم استواهما في التاثير ومعلوم خلافه فثبت ان الله سبحانه لو استحق
هذه الصفات بالفاعل لما اثر الفاعل في كونه حيا على هذه الصفات الا لمكان
كونه قادرا عالما مريدا واما ان ذلك لا يجوز اما انه لا يجوز ان يؤثر
في كونه عليها لمكان كونه قادرا فلان كون القادر قادرا لا يتعدى في تاثيره
طريقة الاحداث وهذه الصفات زائدة على الاحداث اما الاول فالذي
يدل عليه انه يؤثر في الفعل فلا يخلو اما ان يؤثر في صفاته واحكامه الواجبة
او في صفاته واحكامه الجائزة والاول باطل لانها وجوها قد استغنت
عن مؤثر واذا اثر في صفاته واحكامه الجائزة لم يخل اما ان يؤثر في
صفاته المتجددة له حالة البقاء او الثابتة له حالة الحدوث لا يجوز ان
يؤثر في صفات الفعل الثابتة له في حالة البقاء لان ذلك يفتقر الى
المعاني على ما قدمناه في الدعوى الاولى واذا اثر في صفاته واحكامه
الثابتة له حالة الحدوث لم يخل اما ان يؤثر في الحدوث او في ما يتبعه
من احكام الفعل ووقوعه على وجه دون وجه والثاني باطل
لانه يفتقر الى كونه عالما ومريدا اولا كان يصح احكام الافعال وايقاعها
على وجه دون وجه ممن ليس بعالم ولا مريد ومعلوم خلاف ذلك

فلم يبق الا ان يؤثر في الحدوث فقط فثبت ان كون القادر قادرا لا يتعدى
في تاثيره طريقة الاحداث واما ان هذه الصفات زائدة على الحدوث فلان ذلك
معلوم والا كان يلزم في كل محدث ان يكون قادرا عالما حيا وقد علمنا
خلاف ذلك فثبت ان الفاعل لا يجوز ان يؤثر في كونه تعالى على هذه الصفات
لمكان كونه قادرا واما انه لا يجوز ان يؤثر فيها لمكان كونه عالما فالذي يدل
عليه ان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به تعالى في كونه على ما هو به كما
ان الدليل لا يؤثر في المدلول عليه وانما يتعلق به على ما هو به وانما العلم شرط في
احكام الفعل وبعد فلو اثر العلم في المعلوم لوجب اذا علمنا القديم او غيره
من المعلومات التي ليست بمقدورة لنا ان نؤثر فيها وقد علمنا خلاف ذلك
واما انه لا يجوز ان يؤثر الفاعل في كون الباري تعالى على هذه الصفات بمكان
كونه مريدا فلانه كان يجب متى قصدنا الى ايجاد افعالنا قادرة عالمة حية
ان تكون كذلك لانا نكون مريدين ومعلوم خلاف ذلك فان قيل ان
افعالنا اعراض وذلك يستحيل فيها قلنا ان هذه الصفات متى كانت بالفاعل
لزم ان يؤثر في صحتها وفي ثبوتها متى كانت للذات مقدورة له لان الفاعل يؤثر
في صحة الصفة وثبوتها ولا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين الا ترى ان
كون الكلام امرا او خبرا لم يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين فثبت
ان الفاعل لو اثر في كون الباري على هذه الصفات لمكان كونه مريدا
للزم ان يؤثر في مثله واننا نكون قادرة عالمة لمكان كوننا مريدين وقد علمنا
خلاف ذلك فبطل ان يستحقها بالفاعل الوجه الثاني انه تعالى لو استحقها
بالفاعل لكان المتكلم بذلك الفاعل وثبوت هذه الصفات له كالكلام
في الباري تعالى وثبوتها له فان احتاج ذلك الفاعل في ثبوتها له الى فاعل الفاعل
الى فاعل ادى ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال واما ان ينتهي الاقتصار عليها
والقضاء ان الباري تعالى لا يجوز ان يستحقها بالفاعل لان ما ادى الى ذلك
فاسد مرفوض فليس بعضه بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض الاخر
فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم وترك المقدر المفروض فبطل ان
يستحقها بالفاعل الوجه الثالث انه لو استحقها بالفاعل لاستحق ضدها
بالفاعل ولا يجوز ان يستحقها بالفاعل اما انه لو استحقها بالفاعل ه

لاستحقاقها بالفاعل فلانها تكون قد استحقت على حد واحد والصفات
اذا استحقت على حد واحد لم يجز ان تختلف في الموجب لها الا ترى ان
كون الكلام امرا وخبرا لما استحق في الشاهد بالفاعل وجب ان يستحق في الغائب
كذلك ولم يجز ان يختلف لاختلاف الشاهد والغائب واما انه لا يجوز
ان يستحقها بالفاعل فلانا لو استحقيناها بالفاعل لما تجددت لنا في حالة بقائنا
لان الفاعل لا يمكنه ان يؤثر في الذات على الصفة الا متى كان قادرا
عليها فاما ما تقدم بيان ذلك وكونه قادرا لا يتعلق بالموجود لانه يوجد
قد استغنى عنه فلما علمنا ان هذه الصفات قد تتجدد لنا في حالة البقاء علمنا انها
غير متعلقة بالفاعل وبطل ان يستحقها تعالى بالفاعل ولا يجوز ان يستحقها لعلة لانها
لا تخلو اما ان تكون معدومة او موجودة لما قدمنا من ان الشيء لا يخلو
من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يستحقها لعلة موجودة ولا معدومة اما انه لا يجوز
ان يستحقها لمعان معدومة فالذي يدل عليه وجوه احدها ما بينا من
ان العدم يقطع الاختصاص وان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص
وثانيها ان المعنى المعدوم لا اول لعدمه ولا حال قبلها الا اول لها فيجب في
هذه الصفات ثبوتها عليه تعالى لم تزل فيقترن صحتها بوجوبها فيبطل تجددها
فيكون في تصحيح المعاني المعدومة ابطالها ولا شك ان ما كان في
تصحيحه ابطاله فهو باطل وثالثها انه تعالى لو استحقها لمعان معدومة لاستحقها
لمعان معدومة في ذلك لا يجوز لانه لو استحقها لمعان معدومة لوجب ان نستحقها
لمعان معدومة لانه لا اختصاص للمعاني المعدومة ببعض الذوات دون بعض
لانها معدومة عن الكل على سواء واما انه لا يجوز ان يستحقها لمعان معدومة
فالذي يدل عليه انا لو استحقيناها لمعاني معدومة لوجب ان لا نخرج عن
هذه الصفات في حالة بقائنا لعدم ما يوجبها وقد علمنا خلاف ذلك
فبطل ان يستحقها تعالى لمعان معدومة ولا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة لوجوه
منها انه كان يجب في تلك المعاني ان تكون متماثلة لاشتراكها في القدم
الذي هو اخص الصفات ولو كانت متماثلة لا يمتنع بالمعنى الواحد عن سائرها
لان ذلك حكم المثلين ومنها انه كان يجب ان تكون مماثلة للقديم تعالى وقد ثبت
انه تعالى لا مثل له ومنها انه لو استحقها لمعان قديمة لوجب ان يكون في تصحيح تلك

المعاني ابطالها لانها تكون ثابتة لم يزل ولا حالة قبلها لم يزل فيجب في هذه الصفات
عليه تعالى لم تزل فيقترن صحتها بوجوبها فيبطل ذاته وتخرج عن كونها معنوية ولا شك ان
ما كان في تصحيحه ابطاله فهو باطل فبطل ان يستحقها لمعان قديمة فاما قول
الاشعرية والكلابية ان تلك المعاني ليست هي الله ولا هي غيره فهي مناقضة
ظاهرة لان كل معلومين اذا لم يكن احدهما بعضا للاخر وجب ان يكون غيره
والمخالف قد ذهب الى ان هذه المعاني القديمة هي الله وهي مع ذلك غيره فان كل
عاقل يعلم ان المناقضة في الوجهين باينة فاما قول الكرامية انها اعراض قائمة بذاته
فهو قول باطل لانا قد بينا ان الاعراض محدثة وقولهم انها قائمة بذاته لا يعقل
منه الا الحلول فيه تعالى والحلول فيه تعالى لا يصح لانه ليس بمتحيز على ما ناتي بيانه واما
انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان محدثة فلانه كان يجب ان يفتقر الى محدث
قادر عالم حي وذلك لا يجوز اما انه كان يجب ان يفتقر الى محدث فلما بينا من ان
كل محدث يفتقر الى محدث واما انه يجب ان يكون حيا قادرا فلما بينا من ان الفعل
لا يصح الا من حي قادر واما انه يجب ان يكون عالما فلان فيها العلم والعلم لا
يصح الا من حي قادر احداثه الا من عالم فلو احدثناه انما يتوصل الى تحصيل العلم
اما ان فيها العلم فذلك هو مذهب المخالف واما ان العلم لا يصح احداثه الا من
عالم فلان احدنا انما يتوصل الى تحصيل العلم بما لا يعلمه بعلم يعلمه قبل ذلك فيتوصل
بالدليل او بغيره الى ان يعلم ما يعلمه ولهذا فان الصبي والمجنون يتعذر عليهما تحصيل
العلوم والمعارف لان علوم العقل التي هي مبادي الادلة والبراهين واصولها
لم تتكامل في حقهما وان كانا قد يعلمان كثيرا من المعلومات فمن ليس بعالم بشيء من
الاشياء اولى واحرى بان لا يصح منه احداث العلم وانما استحال على الواحد منا
احداث العلم لكونه غير عالم فكل ما شاركه في كونه غير عالم وجب ان يشاركه في
استحالة احداث العلم منه وانما قلنا انه انما استحال ذلك عليه لكونه غير
عالم فلان هذا الحكم الذي هو استحالة احداث العلم من احدنا يثبت بثبات كونه
غير عالم ويزول بزواله بدليل انه متى كان عالما صح منه احداث العلم ومتى لم يكن
عالما لم يصح منه احداث العلم من جهته فكل ما شاركه في كونه غير عالم وجب ان
يشاركه في استحالة احداث العلم من جهته لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم والاعتماد على التعليل بالنقص وذلك لا يجوز مع انه تعالى لو استحق هذه الصفات

لأنه قدمنا ذكرها المعاني بحدوثه لوجب أن يفتقر تلك المعاني إلى
محدث قادر عالم حي وأما أن ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه أن محدث
تلك المعاني لا يخلو إما أن يكون هو الله سبحانه أو غيره وباطل أن
يكون هو الله سبحانه لأنه لا يصح منه إحداثها حتى يكون قادرا عالما حيا
على مثل ما قدمنا بأن ذلك قبل هذا فلو لم يكن على هذه الصفات حتى
حدث المعاني له يوجبها لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه فلا يحصلان
ولا واحد منهما وذلك محال وباطل أن يكون المحدث لها غيره سبحانه
لأنه لا يصح منه إحداثها حتى يكون قادرا عالما حيا على مثل ما قدمنا
والكلام فيه كالكلام في الباري تعالى فإما أن يحتاج كل فاعل في ثبوت
هذه الصفات له إلى فاعل أحدث له هذه العلل فيكون غاهره للصفات إلى
ما لا نهاية به وذلك محال وإما أن ينتهي إلى فاعل غير ها له فيجب أن نقضيها فيه
فإن نقض بأن الباري تعالى لا يحتاج إلى علل محدثه لأجلها استحق هذه الصفات
لأن ما زاد على ذلك مقدر مفروض وليس نقضه بالإثبات ولا النفي
أولى من البعض فصح في الجميع من المقدر المفروض ولا الاقتصار
على المجهول المعلوم فبطل ما ذهب إليه هشام بن الحكم من إثبات العلم المحدث
واعلم أنه يتعلق مما ذهب إليه من إثبات العلم المحدث شبهة عقلية
وإثبات من جهة السمع يذكر فيها العلم مضافا إلى الله تعالى أما شبهته
العقلية فهو أنه قال إن الله تعالى كان عالما فيما لم يزل بوجود
العالم ولما أوجده صار عالما بوجوده فقد تجدد له هذه الصفة فلا
بد من معنى لأجله تجدد وليس ذلك إلا العلم والجواب عن ذلك
أنه تعالى كان عالما فيما لم يزل بأن العالم سيوجد فمتى أوجده لم يتجدد
حاله سوى ما قد كان ثابتا له فيما لم يزل وإنما تغير حال المعلوم بأن
خرج من العدم إلى الوجود ألا ترى أن بعضنا لو أخبرنا من يثق
البتة عدا فإنا نعلم ذلك فيكون المعلوم هو دخول زيد في ذلك
الوقت فمتى دخل لم يتجدد حاله غير الحالة الأولى التي ثبت عند خبر
النبي صلى الله عليه فكذلك ما نحن فيه وإنما قلنا ذلك لأن العلم بأن الشيء

سيوجد علم بوجوده إذا وجد والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون
علما بعدمه فقط أو بعدمه ووجوده معا أو يكون علما بوجوده إذا
وجد محال أن يكون علما بعدمه لوجهين أحدهما أن الواحد منا قد يعلم
أشياء معدومة ولا نعلم بأنها ستوجد فثبت أن أحد العلمين غير الآخر
الوجه الثاني أنه لو كان علم بعدمه ثم قدرنا بقاء العلم إلى وجود ذلك
الشيء لم يخل إما أن يتعلق به على ما كان أو يخرج عن التعلق باطل أن
يتعلق به على ما كان لأن ذلك يكون جهلا من حيث تعلق بالشيء على ما ليس
به ومحال أن يخرج عن التعلق لأنه يكون خروجا عما هو عليه في ذاته
من حيث أنه يتعلق بالمعلوم لما هو عليه في ذاته وخروجه عما هو عليه في
ذاته محال فبطل أن يكون علما بعدمه ولا يجوز أن يكون علما بعدمه
ووجوده معا إذا وجد لأنه يستحيل في الشيء الواحد أن يكون موجودا
معدوما معا فلم يبق إلا أن يكون علما بوجوده إذا وجد والفرق بين
قولنا إن الشيء سيوجد وقولنا إنه قد وجد راجع إلى أن وجوده في أحد
الحالين واقع وفي الحالة الأخرى مستقبل والوجود واحد كان أو مستقبلا
والعلم به متعلق في الحالين وذلك لا يوجب تغايرا في العلم فبطل ما أورده
من جهة العقل وأما الآيات التي يتعلق بها من جهة السمع فهو قول
الله تعالى أنزله بعلمه وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله فلنقص
عليهم بعلم وقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين قالوا
فجعل علمه بالمجاهدين والصابرين بعد الابتلاء والاختبار غاية له وذلك
دل على أنه عالم بعلم محدث ۞ والجواب عما أورده في هذه الآيات من وجهين
أحدهما أن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يصح لأن صحة السمع
مبنية على بطلان كونه تعالى عالما بعلم محدث من حيث إنا متى لم نعرف
أنه سبحانه لا يجوز عليه الكذب ولا شيء من فعل القبائح لم يصح لنا
الاستدلال بكلامه تعالى لأنا لا نأمن أن يكون من الكذب أو من التلبيس
فيه شيء وذلك ظاهر ولا يصح العلم أنه سبحانه منزه من فعل القبائح
ما لم نعلم أنه سبحانه عالم بقبحها إذ لو لم يكن عالما بقبحها لصح أن يقدم عليها
لجهله بقبحها وذلك لا يتم ما لم نعلم أنه سبحانه عالم بجميع المعلومات ۞

لان المعلومات لا نهاية لها فلو كان عالما بعلم لم يخل اما ان يعلم جميع المعلومات
بعلم واحد او بعلوم لا نهاية لها باطل ان يعلمها بعلم واحد لان العلم الواحد
لا يتعلق باكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل اذ لو تعدا عن المعلوم
الواحد ولا حاصر لادا الى ان يكون بصفة المختلفات والمتماثلات
من العلوم من حيث قد يتعلق متعلقاتها وكون الشي الواحد بصفة المتماثل
والمختلف محال لانه يودي الى ان يكون مخالفا لنفسه من حيث قد حصل
على ما لو حصل عليه غيره لخالفه ومماثلا لها من حيث قد حصل على ما لو حصل عليه
غيره لماثله وذلك يوجب لو قدرنا طرو جهل على العالم العلم باحد المعلومات
التي يتعلق بها العلم على سبيل التفصيل ان ينفيه من حيث هو ضد لهذا المعلوم
وان لا ينفيه من حيث انه متعلق بمعلوم اخر وذلك محال الا ترى ان
الجهل بكون زيد في الدار لا ينافي العلم بكون عمرو فيها لما اختلف المتعلق وانما
ينافي الجهل بكون زيد فيها لما اتحد المتعلق فثبت ان العلم الواحد لا يتعلق
باكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل فبطل ان يعلم جميع المعلومات بعلم
بعلم واحد وباطل ان يعلم جميع المعلومات بعلوم لا نهاية لها لان وجود ما لا نهاية له
في الوقت الواحد محال وقد اجمعت الامة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات في الوقت
الواحد فصح انه متى كان عالما بعلم لم يكن عالما بجميع المعلومات واذا كان
كذلك فيصح الاحتجاج بكلامه فلهذا قلنا انه لا يصح العلم بصحة السمع الا بعد
العلم ببطلان كونه عالما بعلم محدث فكيف يجوز ان يستدل بالسمع على صحة
امر ومعلوم ان السمع لا يصح الا بعد فساد ذلك الامر ومعلوم استحالة ذلك
الوجه الثاني انه لو صح الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة من فلان
يعلم الله تعالى عالم بجميع المعلومات لكان السمع ان يدل على فساد ما ذهب اليه
المخالف من اثبات العلم المحدث اولى من ان يدل على صحته لان الله تعالى قال
وفوق كل ذي علم عليم فاقتضى ظاهر هذه الاية ان كل عالم بعلم فوقه
عليم اخر وقد وقع الاتفاق على انه تعالى ليس فوقه من هو اعلم منه فيجب ان
نقضي بانه لا يجوز ان يقصر في كونه عالما الى علم فبطل ما يتعلق به المخالف
فاما ما اوردوه من الايات فيجب ان يحملها على ما يوافق الادلة التي دلت على
انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم محدث فنقول ان المراد بقوله تعالى انزله بعلمه
معناه وانا عالم به وكذلك قوله تعالى
معناه وهو عالم به كما يقال جرا هذا بعلمي معناه وانا عالم به وكذلك قوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فقد يذكر ويراد به كون
العالم عالما على مثل ما قدمنا وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه معناه من
معلوماته لان العلم قد يذكر ويراد به المعلوم كما يقال علم اهل السنة
وعلم ابي حنيفة والشافعي اي معلوماتهم التي وضعوها فحقيق ذلك انه تعالى
اورد هذه الاية مورد التمدح في انه تعالى يعلم ما لا يعلمه العباد فقال
تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فلو كان المراد
الاية ما ذهب اليه المخالف من اثبات العلم لله تعالى لم يصح حملها على ظاهرها
لانهم يقولون انهم قد احاطوا بعلمه من حيث علموا صفاته لا يتعلق بهم
بظاهرها فوجب حملها على ما ذكرناه لان لا تناقض الادلة فاما قوله
تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين فالمراد به انه تعالى يعاملهم
معاملة المختبر حتى يقع الجهاد والصبر المعلومات من حالهم فيجازيهم على ذلك
لان المجازاة لا تحسن على ما يعلم انه سيقع وانما تحسن على ما قد وقع وهو
تعالى وان كان قد علم من جاهد ومن يصبر على ما قدمنا من ان العلم بان الشي
سيوجد علم بوجوده اذا وجد لا تصح لا يصح انه يقال انه قد علم من قد جاهد منهم
وصبر قبل وقوع ذلك منهم فلو لذلك قلنا ان المجازاة على ما يعلم انه سيقع لا
تحسن قبل وقوعه وصح ما ذهبنا اليه من انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم محدث
واذا صح ذلك صح ما تقدم من انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات العاطلة
ولا لمعان قديمة ولا محدثة لم يبق الا ما ذهبنا اليه من انه تعالى يستحقها لذاته
وهو انه اذا
ثبت الموضع الاول واما الفصل الثاني
فهذا هو مرهبنا وهو
استحقها لذاته وجب ان يستحقها لذاته على حال وانهم يقولون ان
الذي ذهب اليه الشيخ ابو هاشم ومن قال بقولهم على حال وهي التي يعبر
الله تعالى يستحق الصفات التي تقدم ذكرها لذاته وهي المصححة
عنها اهل العلم بصفة الاخص في الصفة التي لست الا له
لكونه معلوما وبها يخالف المحدثات وذهب بعض الزيدية واكثر المعتزلة
منهم ابو علي الجبائي وابو القسم البلخي واستاذه ابو الحسين الخياط وغيرهم
الى انه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته لا على حال والدليل على صحة ما ذهب اليه

انه تعالى لو لم يستحقها لذاته على حال لا يستحقها لمجرد ذاته وذلك لا يجوز اما الاول
فلان القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك انك تقول الصفة الواجبة
للموصوف لا تخلو اما ان يستحقها لمجرد ذاته او لا لمجرد ذاته بل لذاته على حال
فالاولى هي الذاتية والثانية هي المقتضاة واما ان ذلك لا يجوز اما كونه
قادرا او عالما فلا يجوز ان يكونا ذاتيين لانهما مشروطان بكونه حيا اذ
يستحيل فيمن ليس بحي ان يكون قادرا عالما والصفة الذاتية يستحيل افتقارها
الى امر زائد على الذات من مؤثر او مقتض او شرط لان ذلك هو في
كونها ذاتية فبطل ان يكونا ذاتيين ولما كونه حيا فلا يجوز ان يكون ذاتيا
لانه قد ثبت ان جنس هذه الصفة مستحق في العباد على سبيل الجواز فلو كانت ذاتية
في حقه تعالى لوجب ان يخالف بها مخالفة ويماثل مماثلة لو كان له مماثل تعالى
عن ذلك وذلك لا يجوز اما انها لو كانت ذاتية في حقه تعالى لوجب ان
يخالف بها مخالفة ويماثل مماثلة لو كان له مماثل فالذي يدل عليه هو ما قدمنا
من ان المخالفة والمماثلة انما تثبتان لاجل الصفة الذاتية واما انه لا يجوز
ان يخالف بهذه الصفة مخالفة ولا يماثل بها مماثلة لو كان له مماثل فلانه
لو ماثل العباد بهذه الصفة مع انها ثابتة لهم على سبيل الجواز لكان يجب اذا
قدرنا خروجهم عنها ان يخرجوا عن كونهم مماثلين ومخالفين له وذلك محال اما انه
كان يجب ان يخرجوا عن كونهم مماثلين له لو خرجوا عن كونهم احياء فلان التماثل
لا يكون مقتضاه عنها ولا يجوز بقاء المقتضى مع انتفاء المقتضية لان ذلك
يبطل افتقاره اليه واما انه كان يجب خروجهم عن كونهم مخالفين له ايضا فلانهم
لو خالفوه لكانوا لا يخالفونه الا بصفاتهم الذاتية وهي كونهم جواهر وذلك
لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه هو ما سبق من ان المخالفة انما تقع بالصفة
بشرط الافتراق فيها ولا شك ان هذا الشرط حاصل في حقهم فانهم مختصون
بكونهم جواهر دونه تعالى واما انه لا يجوز ان يخالفوه بصفاتهم الذاتية فلانهم
لو خالفوه بها لوجب ان يخالفوه في كل حال وان لا يؤثر هذه الصفة الثابتة
لهم على سبيل الجواز وهي كونهم احياء في ثبوت حكم صفاتهم الذاتية وهو المخالفة
مثله ولا شك ان شرط المخالفة وهو الافتراق في الصفة الذاتية غير حاصل فانهم
قد شاركوه في هذه الصفة فانهم احياء كما انه حي وشرط اختصاصها بالاختلاف ذلك

ولانا قلنا ان الصفة الثابتة لهم على سبيل الجواز وهي كونهم احياء لا يؤثر في
ثبوت حكم صفاتهم الذاتية وهو المخالفة مثله وان هذا الحكم مقتضى عن
صفاتهم الذاتية بشرط الافتراق فيها فلا يجوز ان يزول مع ثبوت مقتضيه
وثبوت شرطه لاجل ثبوت كونهم احياء على سبيل الجواز لانه لا تعلق بين كونهم احياء
على سبيل الجواز وبين كونهم جواهر فثبت ان كونه تعالى حيا لو كان ذاتيا في حقه لوجب
خروج العباد عن كونهم مماثلين ومخالفين له عند خروجهم عن كونهم احياء واما ان ذلك
لا يجوز فلانه يكون خروجا عن الكون والاثبات في حكم واحد لان المثلين هما
كل شيئين يقوم احدهما مقام الاخر فيما يكشف عن صفته الذاتية على التفصيل
والمختلفان هما كل شيئين لا يقوم احدهما مقام الاخر في ذلك فلما علمنا ان
ذلك محال وجب في الذي ادى اليه وهو ان كونه تعالى حيا صفة ذاتية ان يكون
محالا لان ما ادى الى المحال فهو محال فان قيل انه تعالى خالفهم بكيفية هذه
الصفة فانها واجبة له ولهم جائزة قلنا الجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان الكيفية حكم والمخالفة بالاحكام لا تصح اذ لو صحت لما علمنا ذاتا مخالفة
لغيرها الا باعتبار غير شيء الذات المقتضية بذلك الحكم او ما يجري مجراه الوجه
الثاني ان الافتراق في كيفية الصفة لا توجب المخالفة عند الاشتراك في مجرد
الاترى انا لو قدرنا اختص السواد بسواد للذاته وكون الاخر سوادا
بالفاعل ثم ادركناهما لعلمنا تماثلهما عند الادراك ضرورة لاشتراكهما
في مجرد الصفة وهي كونهما سوادين وان جوزنا ان يكون احدهما سوادا للذاته
والاخر سوادا بالفاعل ونعرفا التفرقة لهم اذا كان المرجع بكيفية هذه الصفة
الى وجوبها فلا يخلو اما ان يراد به نفي الاستحالة فذلك نفي فلا يجوز ان يقع
به الخلاف لانا قد بينا ان المخالفة لا تقع الا بامر ثابت وهي الصفة الذاتية
بشرط الافتراق فيها وان اريد به استمرار هذه الصفة الى ما لا اول له
فذلك امر مستظهر والمخالفة حاصلة في الحال فكيف يجوز ان يقع
بامر غير حاصل في الحال فبطل ان يخالف مخالفة ويماثل مماثلة بكونه حيا
واذا بطل ذلك بطل ان يكون حيا لذاته لا على حال واذا بطل ذلك ايضا
لم يبق الا ان يكون حيا لذاته على حال وكذلك الكلام في كونه قادرا وعالما
مثل ما تقدم فيكون حيا وقادرا وعالما لما اختص به من الصفة الذاتية

ويعلم [illegible]

وهي التي يعبر عنها اهل العلم بصفته الاخص على مثل ما تقدم فصل الفصل الثاني
وهو انه تعالى يستحق هذه الصفات ازلا ابدا على حال فيجب ان يكون قادرا على جميع //
واما الفصل الثالث وهو انه اذا استحقها لذاته على حال وجب ان
يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات والذي يدل على ذلك عالما بجميع المعلومات.
اما انه يجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات فالذي يدل على ذلك انه
يصح ان يكون قادرا عليها واذا صح وجب اما انه يصح ان يكون قادرا على جميع
اجناس المقدورات فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في اعداد المقدورات
وتعيينها والثاني في الدليل على انه يصح ان يكون قادرا على جميع اجناسها اما الاول
فاعلم ان اعداد المقدورات ثلاثة وعشرون جنسا واما تعيينها ففي الجواهر
والالوان والارياح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والشهوة والنفرة والحياة والقدرة والفناء والاعتقادات
والارادات والكراهات والظنون والافكار والاعتمادات والتاليفات
والاكوان والاصوات والالام واما الموضع الثاني وهو انه يصح ان
يكون قادرا على جميع اجناسها فالذي يدل عليه هو ما ثبت من انه تعالى قادر لذاته
ولا اختصاص لذاته بما هو عليه من الصفة بجنس من المقدورات دون جنس ولا
بقدر من الاجناس دون قدر فوجب ان يكون قادرا على الكل لصحة كونه قادرا
عليها مع فقد المخصص اما انه متى صح ان يكون قادرا عليها وجب فالذي يدل عليه
هو ما ثبت من ان كونه قادرا صفة مقتضاة عن صفته الاخص والصفة المقتضاة
لا تنفك صحتها عن وجوبها لان المؤثر في صحتها هو المؤثر في وجوبها فان قيل فيلزمكم
على هذا ان يكون تعالى قادرا على اعيان مقدورات العباد لانه لا اختصاص
لذاته ببعض دون بعض قلنا انه لا يصح ان يكون قادرا على اعيان مقدورات
العباد والصفة المقتضاة انما تجب مع الصحة لا مع الاستحالة اما انه لا يصح
ان يكون قادرا على اعيان مقدورات العباد فلانه لو كان قادرا عليها لادى
الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال اما انه يؤدي الى المحال فلانه يؤدي الى
مقدور بين قادرين ومقدور بين قادرين محال اما انه يؤدي الى مقدور بين
قادرين فلانا لا نعني بالمقدور بين قادرين الا ما يتعلق به قدرة كل واحد منهما
فلو تعلق كونه تعالى قادرا بعين ما يتعلق به كون العبد قادرا لادى الى ذلك //

بلغ مقابلة بحمد [illegible]

واما ان مقدورا بين قادرين محال فالذي يدل عليه انه كان لا يمتنع ان يدعو احدهما داع
ممكن الى ايجاده فيريده ويصرف الاخر صارف ممكن عن ايجاده فيكرهه //
فيكون موجودا من جهة من اراده معدوما من جهة من كرهه وذلك محال وقد ابى
الله القول بتعلق المقدور الواحد بقادرين فيجب ان يكون محالا وثبت انه تعالى لو كان
قادرا على اعيان مقدورات العباد لادى الى المحال واما ان ما ادى الى المحال فهو
محال فلان صحته تقتضي صحة المحال ويلزم بثبوته ثبوت المحال فثبت انه تعالى لا يصح ان
يكون قادرا على اعيان مقدورات العباد واما ان الصفة الذاتية انما تجب مع الصحة
لا مع الاستحالة فالذي يدل عليه ان الوجوب فرع على الصحة اذ يستحيل في الممتنع ان
يكون واجبا فثبت انه يجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات واما انه
يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات فالذي يدل عليه انه يصح ان يكون عالما بها واذا
صح وجب اما انه يصح ان يكون عالما بها فلما ثبت من كونه تعالى عالما صفة ذاتية
ولا اختصاص لذاته وما هو عليه من الصفة ببعض اعيان المعلومات غير مقصورة
على بعض العالمين دون البعض فما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا ويصح ان يعلمه
سائر العالمين فثبت انه يصح ان يكون عالما بها واما انه متى صح وجب فالذي يدل
عليه انه لا اختصاص لذاته وما هو عليه من الصفة ببعض المعلومات دون بعض فلم يكن
بان يعلم بعضها اولى من البعض فوجب ان يعلم جميعها وبعد فالصفة المقتضاة لا تنفك
صحتها عن وجوبها على مثل ما تقدم بل متى صحت وجبت وقد صح ان يعلم الكل فوجب
ان يعلم الكل والا كانت الصحة قد انفكت عن الوجوب وذلك محال في الصفات
الذاتية وما هو مقتضى عنها فهذا هو الكلام في كيفية تعلق كونه قادرا او عالما
ابدا بتعلقان به فاما كونه حيا فانها غير متعلقة لانه ليس بامر يصح ان يتعلق به
لان الصفة المتعلقة هي التي تستدعي بمجرد ثبوتها ثبوت حكم بينها وبين ما اختصت به وبين ذات
اخرى مخالفة ولا شك ان كونه تعالى حيا لا تستدعي بمجرد ثبوته لما اختص به الا
صحة كونه قادرا او عالما ومريدا وكارها ولا شك ان هذه الاحكام لا تتعلق
ذاته عليها الا باعتبار الصفات التي هي كيفيات لها وليست بذوات اخر ولهذا
قلنا انه ليس يكون بامر متعلقا لكونه حيا فعلى هذه الطريقة يجري الكلام
في هذا الفصل فصل ومما يستحقه تعالى انه سميع بصير مدرك
للمدركات والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر

الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه والثالث في الدليل
على أنه تعالى مدرك للمدركات أما الموضع الأول فاتفق المسلمون
على وصف الله سبحانه بأنه سميع بصير وبأنه سامع مبصر واختلفوا
في فائدة وصفه بذلك فقال بعض المعتزلة وهم البغداديون منهم وبعض
الزيدية إن معنى وصف الله سبحانه بذلك هو أنه تعالى عالم بالمسموعات
والمبصرات قالوا فإذا دللنا على أنه تعالى عالم بكل شيء دخلت المسموعات
والمبصرات في جملة ما علمه وقال الآخرون وهم سائر المسلمين
من الزيدية والمعتزلة وغيرهم إن معنى وصف الله سبحانه بأنه سميع بصير
هو أنه تعالى حي لا آفة به ومعنى وصفنا له سبحانه بأنه سامع مبصر هو أنه مدرك
للمسموعات والمبصرات عند وجودها فهو سميع بصير لم يزل ولا يزال
لأنه حي لا آفة به لم يزل ولا يزال وليس سامع مبصر لم يزل لأنه لا يدرك
المسموعات والمبصرات إلا عند وجودها ووجودها فيما لم يزل محال
لأنها حوادث موجودة بعد العدم فالكل قد أجمعوا على أنه سبحانه عالم بالمسموعات
والمبصرات وأنه حي لا آفة به وإنما اختلفوا في ثبوت صفة تكون له
مدركا عند وجود المدركات وأما الموضع الثاني في الدليل على أنه سميع
سميع بصير فالذي يدل عليه أن معنى السميع البصير ثابت في حقه وكل من
ثبت في حقه معنى السميع البصير وصف به أما أن معنى السميع البصير ثابت
في حقه فلأن معنى السميع البصير هو الحي الذي لا آفة به والله تعالى حي لا آفة به
أما أن معنى السميع البصير هو الحي الذي لا آفة به فلأنه لا يجوز أن يثبت أحد
اللفظين وينفى الآخر فلا يجوز أن يقال هذا حي لا آفة به وليس بسميع ولا بصير
ولا أن يقال هذا سميع بصير وليس بحي لا آفة به وأما أن الله تعالى حي لا آفة به
أما أنه حي فقد تقدم بيانه وأما أنه لا آفة به فالذي يدل عليه أن معنى الآفات
هاهنا هو فساد تركيب الجوارح والله سبحانه منزه عن الجوارح وهي مستحيلة
عليه لأنها لا تجوز إلا على الأجسام وهو تعالى ليس بجسم لأن الأجسام محدثة
لما تقدم وهو تعالى قديم كما سبق بيانه وثبت أن معنى السميع البصير ثابت في حقه
وأما أن من ثبت في حقه معنى السميع البصير وجب أن يوصف به فالذي يدل عليه
وجهان أحدهما أنه لا يمنع من إطلاق الوصف بعد ثبوت المعنى إلا إيهام الخطأ

ولا شك أنه من وصف الله سبحانه بأنه سميع بصير فإنه لا يكون موهما للخطأ
في حقه تعالى بل ذلك من جملة مدائحه تعالى الوجه الثاني أن أهل اللغة
يعلمون أن الواحد منا حي لا آفة به ويصفونه بأنه سميع بصير وإن لم يكن عالما
بالمسموعات والمبصرات بأن يكون ساهيا ومتى لم يكن حيا أو لم تكن حاسته
ولكن كان به بعض الآفات المانعة له من إدراك المسموعات
والمبصرات لم يصفه أهل اللغة بأنه سميع بصير ولئن كان عالما بالمسموعات
والمبصرات فإن الأعمى الأصم قد يعلم المسموعات والمبصرات لكن لا يدركها
فإن تسميته الأعمى والأصم وإن لم يصح وصفه بأنه سميع بصير عرفنا أن معنى
السميع البصير هو ما ذكرناه من الحي الذي لا آفة به دون ما قالوه من العالم بالمسموعات
والمبصرات وصح لنا أن الله سبحانه سميع بصير بهذا المعنى وأما الموضع الثالث
وهو أنه تعالى مدرك للمدركات فالذي يدل عليه أنه تعالى حي لا آفة به والمدركات
موجودة والموانع زائلة وكل من كان بهذه الأوصاف وجب أن يكون
مدركا للمدركات أما الأول فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في أنه
تعالى حي لا آفة به والثاني في الدليل على أن المدركات موجودة والثالث
في الدليل على أن الموانع زائلة أما أنه حي لا آفة به فقد تقدم بيانه وأما أن
المدركات موجودة فلأن المدركات ما بيناه وهي معلومة ضرورة على ما تقدم
وأما أن الموانع مرتفعة فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في
أعدادها وتعيينها والثاني في حصرها والثالث في أنها مستحيلة على الله
أما أعدادها فهي ثمانية وأما تعيينها فهي البعد والقرب المفرطان
والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي
وكون محله في بعض هذه الأوصاف وأن لا يكون بين الرائي والمرئي
ضياء مناسب وأما حصرها فالذي يدل عليه أن إثبات مانع سوى
ما ذكرنا إثبات ما لا طريق إليه وإلا لزم منه أن يكون أحدنا حيا لا آفة به
وهذه الموانع عنه مرتفعة والمدرك موجود ثم لا يدركه بأن يحصل
فيه وبينه مانع سواها وذلك يؤدي إلى دفع العلم بالمشاهدات
فهو محال ثبت أن إثبات ما زاد عليها لا طريق إليه وإثبات ما لا طريق
إليه يفتح باب الجهالات وإلا لزم تجويز وجود حركة لا توجب كون محلها متحركا

وتجويز ذا ارادة لا توجب كون الحي مريدا الا ما اشبه ذلك وذلك
لا يجوز. واما انها مستحيلة على الله تعالى فالذي يدل عليه انها انما
تعرض في حق الحي من الاجسام لكونه كائنا في مكان او راسا حالة
فاما الله سبحانه فانها مستحيلة عليه لانه ليس بجسم على ما اثبتناه ثبت انه
تعالى حي لا آفة به والمدركات موجودة والموانع زائلة. واما انه
كل من كان حيا لا آفة به والمدركات موجودة والموانع زائلة
وجب ان يكون مدركا للمدركات فالذي يدل عليه ان الواحد
منا متى كان حيا لا آفة به والمدركات موجودة والموانع مرتفعة
وجب كونه مدركا للمدركات. وانما وجب كونه مدركا للمدركات
عند اجتماع هذه الاوصاف فكل ما شاركه في مجموع هذه الاوصاف
وجب ان يشاركه في كونه مدركا. اما الاول فهو يشتمل على مواضع
احدها ان للواحد منا بكونه مدركا حالة وصفة. والثاني انها
زائدة على كونه حيا وعالما. والثالث انها تجب له عند اجتماع هذه الا
وصاف. اما الاول فهو معلوم ضرورة فان الواحد منا يفصل بنفسه
فانه يفصل بين حاله اذا كان مدركا وبين حاله اذا لم يكن مدركا كما
يفصل بين حاله اذا كان مريدا او كارها ومشتهيا ونافرا وغير ذلك من
الامور التي يجدها الواحد منا من نفسه. واما الثاني وهو انها زائدة على
كونه حيا وعالما. اما انها زائدة على كونه حيا وعالما فالذي يدل عليه
وجوه منها ان الواحد منا قد يكون حيا ولا يكون مدركا بان يكون
به آفة وكذلك قد يكون حيا لا آفة به ولا يكون مدركا بان يكون
المدرك معدوما ومنها انه قد يكون حيا لا آفة به والمدرك موجود
ولا يكون مدركا بان يكون بينه وبينه مانع ولا يكون مدركا بان
يغمض عينيه ويسد اذنيه ويمتنع من استعمال جوارحه في ادراكه
ثبت ان كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا. واما انها زائدة على
كونه عالما فالذي يدل عليه وجوه منها ان الواحد منا قد يشاهد
المرئي ثم يغمض عينيه فيعلمه كما كان يعلمه قبل تغميض عينيه وعند

لعينيه قبل تغميض عينيه مزية لا يجدها بعد تغميض عينيه علمنا ان ذلك امرا
زائد على كونه عالما ومنها ان الانسان قد يعلم ما لا يدركه كالقديم تعالى ه
والمعدومات واكثر الاعراض وقد يدرك ما لا يعلمه كالنائم يدرك الالم
عند قرص البراغيث ويدرك الصوت العظيم في حال نومه حتى يكون ذلك
سببا لانتباهه وان لم يعلم ما الذي ادركه ولا ما سبب انتباهه ومنها انه قد يرى
الشجرة الخضراء من بعيد فيظنها سوداء وقد ادرك الخضرة ولم يعلمها على ما ادركها
ويظنها سوداء فقد بان ان احد الامرين ليس هو الاخر ثبت ان للواحد منا
بكونه مدركا حالة زائدة على كونه حيا وعالما. واما الموضع الثالث وهو انها
تجب له عند اجتماع هذه الاوصاف فذلك معلوم ضرورة. واما انه انما
وجب كونه مدركا لاجتماع هذه الاوصاف فالذي يدل على ذلك كونه
مدركا ثبت بثبوتها ويزول بزوالها وليس ثم امر يعلق به كونه مدركا سوى
مجموعها اما انه ثبت بثبوتها فقد تقدم بيانه الا ترى انه متى كان حيا لا آفة به
والمدرك غائبا فانه لا يكون مدركا وكذلك فلو كان حيا لا آفة به والمدرك
حاضرا الا ان بينه وبينه مانعا من ادراكه فانه لا يكون مدركا ثبت ان كونه
مدركا يزول بزوالها. واما انه ليس ثم امر يعلق به كونه مدركا سوى مجموعها
فالذي يدل عليه انه لو كان ثم امر من الامور لجاز ان يجتمع هذه الاوصاف في حق
الواحد منا ولا يكون مدركا بان لا يحصل ذلك الامر او يحصل ذلك الامر
بدون هذه الاوصاف فيكون مدركا وقد علمنا خلاف ذلك ثبت ان كون
الواحد منا مدركا موقوف على هذه الاوصاف ثم لا يخلو اما ان يكون المؤثر في
كونه مدركا مجموع هذه الاوصاف او بعضها والبعض الاخر شرطا لا يجوز
ان يكون المؤثر في كونه مدركا مجموعها لانها امور كثيرة وتأثير مؤثرين لا يصح لمثل
ما قدمنا في ان مقدورا بين قادرين لا يصح فلم يبق الا ان بعضها مؤثر وبعضها
شرط ثم لا يخلو اما ان يكون المؤثر كونه حيا لا آفة به والشرط سائرها او
يكون مؤثرة وكونه حيا لا آفة به شرطا لا يجوز ان يكون المؤثر في كونه
مدركا وجود المدرك لان وجود المدرك في حكم الغير للمدرك فلا يجوز ان
يؤثر في صفة ترجع الى المدرك لانه لا اختصاص له به ولهذا يجوز عليه ما لا يجوز على
المدرك ويتغير عنه ما لا يتغير عن المدرك ولان من حق المقتضي والمقتضى ه

[illegible]

بلغ

ان يرجعا الى ذات واحدة في الجملة في احدة سوى المتعلقات والا
لم يكن احدهما بان يقتضي الاحراز اولى من عكسه ولا الاخر ان يكون بالمؤثر
في كونه مدركا والداني انه لان ذلك نوع والنوع لا اختصاص له فلا يؤثر
كالمعدوم فلم يبق الا ان المؤثر في كون الواحد منا مدركا كونه حيا وتكون
سائر الاوصاف شروطا واما ان كل من شاركه في مجموع هذه الاوصاف
وجب ان يشاركه في كونه مدركا فالذي يدل عليه ان الاشتراك في المقتضي
يوجب الاشتراك في المقتضى وقد ثبت ان الله سبحانه حي لا افة به وهو المقتضي
لهذه الصفة وان المدركات موجودة والموانع مستحيلة في حقه سبحانه
فوجب ان يكون مدركا للمدركات والا عاد على التعليل بالنقض وذلك لا يمكن
واعلم ان من ذهب الى نفي هذه الصفة تعلق بامور منها ان قال لو كان
الله سبحانه مدركا على ما زعمتم لكان قد حصل مدركا بعد ان لم يكن
مدركا وذلك يقتضي ثبوت معنى يكون به مدركا كما ان الجسم اذا
تحرك بعد ان لم يكن متحركا اقتضى ذلك ثبوت معنى وهو الحركة وقد اجيب
عن ذلك بان الجسم انما احتاج الى الحركة لما تحرك مع جواز ان لا يتحرك
والحال واحدة والشرط واحد فاما كون المدرك مدركا فانا قد سالناها صفته
عند احتجاج ما ذكرنا من الامور فلم يلزم ما قالوه ومن جملة ما يتعلقون
به قولهم لو كان الله سبحانه مدركا بعد ان لم يكن مدركا لكان قد تغير
والتغير عليه تعالى لا يجوز وقد اجيب عن ذلك بان قيل لهم ما تعنون بالتغير
ان اردتم انه تعالى قد صار غيرا كما كان كما يعرفه اهل اللغة من اطلاق
لفظ التغير كما يقولون في العصير قد تغير اذا صار خمرا وخلا فلا نسلم ان ذلك
يقتضي تغير القديم لانه ليس يلزم فيمن ثبت له صفة بعد ان لم تثبت ان يكون قد تغير
كما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا قد يكون مريدا بعد ان لم يكن ولا يلزم من
ذلك ان يكون قد تغير كذلك ههنا وان اردتم بالتغير انه حصل على
صفة لم يكن عليها وهي كونه مدركا لان ذلك يؤدي حصوله على صفة لم يكن عليها وهي
كونه مدركا وهذا تكرار لا فائدة فيه وتعليل الشيء بنفسه ومن جملة ما يتعلقون
به قولهم لو كان تعالى مدركا لوجب ان يفتقر الى حواس كما ثبت مثله فينا
ولا شك ان ذلك محال عليه تعالى فيجب ان لا يكون مدركا وقد اجيبوا

عنه بان قيل لهم الواحد منا انما افتقر الى الحواس لما كان حيا بحيوة
فلم يصح ادراكه الا بان يستعمل محل الحيوة ضربا من الاستعمال فلذلك افتقر
الى الحواس فاما القديم تعالى فانه حي لذاته فلا يحتاج في كونه مدركا الى الحواس
ومن جملة ما يعلقون به قولهم لو كان الله تعالى مدركا لوجب ان يسمى ذائقا
وشاما ولامسا وذلك لا يجوز وقد اجيب عن ذلك بان قيل لهم ان هذه
الاسماء ليست اسماء للمدرك فقط ولهذا فانه متى قيل فلان مدرك لم يسبق الى الافهام
نفس ذلك وانما يفهم منه انه حصل على صفة لم يكن عليها من قبل وهي كونه مدركا
وانما الذائق اسم لمن يجمع بين اللهوات والمطعوم طلبا للادراك والشام اسم لمن
يجمع بين الخيشوم والمشموم طلبا للادراك ولهذا يقول القائل شممت فلم ادرك
رائحة فلو كان ذلك اسما للمدرك لكان مناقضا ومعلوم خلاف ذلك
واللامس اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس طلبا للادراك وليس ذلك اسما
للمدرك فقط ولهذا يقول لمست فلم ادرك حرارة ولا برودة ولا يكون مناقضا
فاذا لم يكن القديم تعالى ذا حواس لم يجز عليه هذه الاسماء فبطل ما ذهب اليه المخالف
وصح ما ذهبنا في هذا الفصل

فصل ومن جملة ما يثبت لله

سبحانه انه قديم والكلام منه يقع في موضعين احدهما في حقيقة القديم
والثاني في الدليل على ان الله تعالى قديم اما الموضع الاول فحقيقة القديم
هو الموجود الذي لا اول لوجوده والدليل على صحة هذه الحقيقة انها
تطرد وتنعكس وقد سلك ذلك من امارة صحة الحد واما الموضع الثاني وهو
الدليل على ان الله تعالى قديم فاذا اردنا ذلك تكلمنا في فصلين احدهما انه تعالى موجود
والثاني انه لا اول لوجوده لان الحقيقة قد تضمنتها اما الفصل الاول وهو انه تعالى
موجود فالذي يدل عليه وجوه احدها انه قد ثبت له صفات مشروطة بالوجود وكل
من ثبت له صفات مشروطة بالوجود وجب ان يكون موجودا اما الاول
فالذي يدل عليه انه قادر عالم حي وهذه مشروطة بالوجود اما الاول فقد تقدم بيانه
واما الثاني فالذي يدل عليه انها صفات مقتضاة زائدة على الوجود وكل صفات
مقتضاة زائدة على الوجود يجب ان تكون مشروطة بالوجود اما الاول فقد تقدم
بيانه واما الثاني فالذي يدل عليه ما نعلمه من صفات المحدثات ككون الجوهر
متحيزا وكون اللون هيئة لمحله فانها مقتضاة مشروطة بالوجود واما وجه اقتضائها

[illegible]

الحكم لكونها صفات مقتضاة زائدة على الوجود فكل ما شاركها في كونها
صفات مقتضاة زائدة على الوجود وجب أن يشاركها في كونها مشروطة
بالوجود أما الأول فهو أن كون الجوهر متحيزاً لو لم يكن مشروطاً بوجوده
للزم في جميع الجواهر المعدومة أن تكون متحيزة في حالة عدمها ولو كانت متحيزة في حالة
عدمها لكانت شاغلة لجهة في حالة العدم لما سأبين أن هذا الحكم لا ينفك من
تحيزها ولو كانت شاغلة للجهات في حالة العدم لامتنع علينا التصرف في الجهات لامتناع
التداخل على المتحيزات وتصرفنا [illegible] فبطل أن يكون متحيزاً في حالة
العدم الوجه الثاني أنها لو كانت متحيزة في حالة العدم لوجب أن تكون شاغلة
لجهة في حالة العدم ولو كانت شاغلة لجهة في حالة العدم لوجب أن تكون كائنة
فيها لما سأبين أن كونها كائنة لا ينفك من تحيزها وشغلها الجهة وكان ذلك
يؤدي إلى أن يكون [illegible] لأن العدم الأزلي لا أول له ولا حالة
قبل ما لا أول له تصح فيه هذه الصفات على الجواهر ثم يجب [illegible] بوجودها
ومعلوم أن كونها كائنة في الجهات [illegible] على تسلسل الحوادث فبطل أن تكون متحيزة
في حالة العدم وإذا بطل ذلك ثبت أن تحيزها مشروط بالوجود والكلام في كون
اللون هيئة لمحله صفة مقتضاة مشروطة بالوجود جرى على ما تقدم من الكلام
في تحيز الجوهر فإنه مشروط بالوجود وإلا لزم أن يكون مدركاً في حالة عدمه
وذلك محال لأنه لا يدرك إلا [illegible] لإدراك محله ومحله لا يدرك إلا بعد وجوده
فثبت أن هذه الصفات مشروطة بالوجود وأما أنه إنما ثبت لها هذا الحكم وهو
كونها مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة زائدة على الوجود فالذي يدل
عليه أنه قد ثبت فلا يخلو إما أن يثبت لأمر أو لا لأمر باطل أن يثبت لا لأمر لأنه
لم يكن بأن يثبت أولى من أن لا يثبت وإذا ثبت لأمر فلا يخلو ذلك الأمر إما أن
يكون له تعلق بالصفات أو لا يكون له تعلق بها باطل أن يثبت لأمر
لا تعلق له بها لوجهين أحدهما أن ما لا تعلق له بها ليس بأن يؤثر في
هذا الحكم أولى من أن يؤثر في غيره من الأحكام التي لا تعلق بينه
وبينها لفقد الاختصاص ولو كان كذلك لأدى إلى الاستغناء عن المؤثرات
وما يجري مجراها وذلك لا يجوز الوجه الثاني أن هذا الحكم
ليس بأن يكون معللاً ببعض ما لا تعلق له به أولى من البعض [illegible]
[illegible] يكون متحيزاً لذاته ثم لا يخلو إما أن يكون متحيزاً لمجرد ذاته أو لا لمجرد ذاته بل لذاته [illegible]
[illegible] المتحيزات ووجودها [illegible] على [illegible] حالة [illegible]

في أن لا يتعلق له بشيء منها فكان يجب كونه معللاً عن جميع ما لا تعلق له به وكل
ذلك محال لأنه كان يلزم منه أن يعلل بما لا تعلق له بهذا الحكم أن يزول هذا الحكم
ومعلوم خلاف ذلك فلم يبق إلا أنه إنما ثبت لأمر له تعلق بالصفات ثم لا يخلو إما
أن يعود راجعاً إلى كونها صفات فقط أو إلى كونها زائدة على الوجود فقط أو إلى كيفية
ثبوتها فقط أو إلى مجموع الأمور الثلاثة أو إلى مجموع أمرين منها وباطل أن يكون ذلك
لكونها صفات فقط لأنه يبطل بالصفات الذاتية فإنها صفات ولم تكن
مشروطة بالوجود وباطل أن يكون ذلك لكونها زائدة على الوجود فقط لأنه
إنما يبطل بالصفات الذاتية وبالأحكام المقتضاة عنها كالمخالفة والمماثلة
وصحة [illegible] الشيء معلوماً فإنها زائدة على الوجود وإن لم تكن مشروطة بالوجود
وباطل أن يكون ذلك لكيفية ثبوتها فقط وهي كونها مقتضاة لأن ذلك يبطل
بالأحكام المقتضاة عن الصفات الذاتية فإنها مقتضاة وإن لم تكن مشروطة بالوجود
وباطل أن يكون ذلك لمجموع اثنين منها كونها صفات زائدة على الوجود أو كونها
مقتضاة زائدة على الوجود أو كونها صفات مقتضاة لأن الأول يبطل بالصفات الذاتية
فإنها صفات زائدة على الوجود وإن لم تكن مشروطة بالوجود [illegible] ثبوتها لذاته
المتحيزات في حالة عدمها والثاني يبطل بالأحكام المقتضاة عن الصفات الذاتية
فإنها مقتضاة زائدة على صفة الوجود وإن لم تكن مشروطة بالوجود والثالث
يبطل بما عرضنا من أنه تعالى موجود لكونه قادراً وعالماً وحياً صفات مقتضاة
على ما تقدم فيجب أن تكون مشروطة بالوجود لأنه يبطل بالوجود في الباري
تعالى بأنها صفة مقتضاة عن صفة للباري الأخص على ما سنبينه فيما بعد إن شاء الله
وإن لم تكن مشروطاً بوجود آخر وإلا أدى إلى التسلسل إلى ما لا نهاية له وذلك
محال فلم يبق إلا أن يكون ذلك لمجموع الأمور الثلاثة وهي كونها صفات مقتضاة
زائدة على صفة الوجود فثبت أن هذا الحكم إنما ثبت لصفات المتحيزات وهي كون
الجوهر متحيزاً وكون اللون هيئة لمحله لكونها صفات مقتضاة زائدة على صفة
الوجود وأما الثاني وهو أن ما شاركها في كونها صفات مقتضاة زائدة على صفة
الوجود وجب أن تكون مشروطة بالوجود فلأن الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم والإعادة على التعليل النقض [illegible] فقد ثبت له صفات
[illegible] وأما أن كل من ثبت له صفات مشروطة بالوجود وجب

ان يكون موجودا لانه لا يجوز ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه ولان
ذلك يبطل اشارة الله ويوجب استغناءه عنه فصح بهذه الجملة
انه تعالى موجود الوجه الثاني انه لو لم يكن موجودا لكان معدوما
ولا يجوز ان يكون معدوما اما انه لو لم يكن موجودا لكان معدوما فلانه
لا واسطة بين ذلك وبيان ذلك انك تقول الشيء لا يخلو اما ان
يكون له صفة الوجود او لا يكون ان كان فهو الموجود وان لم يكن
فهو المعدوم وقد بينا ان الله تعالى حيث دللنا على انه موثر في وجود
العالم فلا يخلو من احد هذين القسمين واما انه لا يجوز ان يكون معدوما
فالذي يدل عليه انه لو كان معدوما لما وجد العالم من جهته ومعلوم انه
قد وجد اما الاول وهو انه لو كان معدوما لما صح وجود العالم من جهته
فالذي يدل عليه ان العالم محتاج في وجوده الى وجود الباري تعالى
ولا يجوز وجود المحتاج مع عدم المحتاج اليه اما ان العالم محتاج في وجوده
الى وجود الباري تعالى فقد تقدم بيانه حيث بينا ان المحدث يحتاج الى
محدث واما انه لا يجوز وجود المحتاج مع عدم المحتاج اليه فالذي يدل عليه
انه لو صح وجوده مع عدم ما يحتاج اليه لوجب استغناؤه عنه لان معنى كون الشيء
مستغنيا عن غيره هو انه يصح وجوده من دونه ثبت انه تعالى لو كان معدوما
لما صح وجود العالم من جهته واما ان العالم قد صح وجوده من جهته
فقد تقدم بيانه حيث دللنا على انه تعالى قادر الوجه الثالث انه لو كان
معدوما لما وجد العالم من جهته على جهة الترتيب والنظام ومعلوم انه قد وجد
كذلك اما الاول فالذي يدل عليه انه قد تقرر ان عدم العلم والقدرة يمنع
من وقوع الافعال من جهة الواحد منا على سبيل الاتقان والنظام
مع صحة وجودها كذلك مع وجود ذاته وحياته فبان يكون عدم ذات
الفاعل اكثر حاجة الى العلم والقدرة من حيث ان حاجة الفعل
الى الفاعل هي حاجة الاثر الى الموثر وحاجته الى العلم والقدرة هي حاجة
المشروط الى الشرط او ما يجري مجراه ولا شك ان حاجة الاثر الى موثره
التي تحصله اكثر من حاجته الى شرطه التي بعد حصوله عليه من حيث
ان يكون حصوله به ثبت انه تعالى لو كان معدوما لما وجد العالم من جهته

على جهة الترتيب والنظام واما انه قد وجد من جهته كذلك فقد تقدم بيانه
حيث دللنا على انه تعالى عالم فصح ما ذهبنا اليه من الفصل الاول وهو انه
تعالى موجود **واما الفصل الثاني** وهو انه لا اول لوجوده
وهو معنى القديم فالذي يدل عليه انه لو لم يكن قديما لكان محدثا ولا يجوز ان يكون
محدثا اما انه لو لم يكن قديما لكان محدثا فلانها قسمة صحيحة وبيان ذلك انك
تقول الموجود لا يخلو اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون ان كان
فهو المحدث وان لم يكن فهو القديم وقد بينا انه تعالى موجود فلا يخلو وجوده
من احد هذين الامرين واما انه لا يجوز ان يكون محدثا فلانه لو كان
محدثا لوجب ان يحتاج الى محدث وذلك لا يجوز اما الاول فلما بينا ان
كل محدث يحتاج الى محدث واما الثاني فلانه تعالى لو احتاج الى محدث لكان
الكلام في محدثه كالكلام فيه فان احتاج ايضا الى محدث تسلسل ذلك
الى ما لا نهاية له واما ان ينتهي ههنا ونقضي ان القديم تعالى لا يحتاج الى محدث
لكنا نحتاج ههنا الى بيان امرين احدهما ان اثبات محدثين لا نهاية لهم محال والثاني ان
اثبات محدثين متوسطين بين الباري تعالى وبين العالم محال اما الاول فالذي يدل
عليه وجهان احدهما ان اثبات كل واحد منهم محدثا يقتضي ان لهم اولا ونهاية
والقول بعد ذلك بانهم لا نهاية لهم يكون نقضا لاول الكلام وذلك لا يجوز على عاقل
ما تقدم في الدعوى الثالثة الوجه الثاني ان اثبات محدثين للعالم لا نهاية لهم
يودي الى استحالة وجوده لانه يكون تدوين وجوده على وجود ما لا نهاية له
من المحدثين بحدوث المحدث وقد بينا ان كل ما وقف وجوده على وجود ما لا نهاية
له استحال وجوده فبطل القول باثبات محدثين لا نهاية لهم واما بيان الامر
الثاني وهو ان اثبات محدثين متوسطين محال فهو امر مر بيانه والخلاف فيه مع
الغلاة والمفوضة والزنادقة اما الغلاة فانهم يقولون ان الائمة يخلقون
ويرزقون واول من احدث هذه المقالة ابن سبا في زمان علي عليه السلم
فاستتابه فلم يتب وادعى ان عليا هو الله ولم يعلم العسكرية على عليه
السلم النار وفي ذلك يقول عليه السلم
لما رايت الامر امرا منكرا ❊ اججت ناري ودعوت قنبرا
والقصة مشهورة واما المفوضة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق خلقا وفوض

انه خالق العالم وزعمت الزنادقة ان الله تعالى خلق الاول والاول
خلق الثاني والثاني خالق العالم والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا
اليه ان هؤلاء الذين يتوسطون لا يخلو حالهم اما ان يكونوا اجساما
او اعراضا ولا يجوز ان يكونوا اجساما ولا اعراضا اما الاول فالذي
يدل عليه ان الجسم لا يخلو اما ان يتحيز عند الوجود او لا يتحيز
ان تحيز فهو الجسم وما هو من قبيله كالجوهر وان لم يتحيز فهو العرض واما
ان صانع العالم لا يجوز ان يكون جسما ولا عرضا اما انه لا يجوز ان
يكون جسما فالذي يدل عليه ان الجسم قادر بالقدرة والقادر بالقدرة
لا يصح منه فعل الاجسام اما ان الجسم قادر بالقدرة فلانه لو لم
يكن قادرا بالقدرة لكان قادرا لذاته او للفاعل وذلك لا يجوز
اما الاول فلان القسمة فيه صحيحة وبيان ذلك انا نقول الصفة
الذاتية للموصوف لا تخلو اما ان يستغنى بذاته في كونه عليها او لا يستغنى
فان استغنى فهي الذاتية وان افتقر في ثبوتها الى الغير فلا يخلو ذلك الغير
اما ان يكون مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار او لا يكون فان كان
فهو الفاعل وان لم يكن فهو العلة فثبت ان الجسم لو لم يكن قادرا
بقدرة لكان قادرا لذاته او للفاعل واما الثاني وهو ان ذلك لا يجوز
اما انه لا يجوز ان يكون قادرا لذاته فلانه كان يجب في جميع الاجسام
ان تكون قادرة على مقدور واحد لاشتراكها في صفاتها الذاتية
وذلك يؤدي الى مقدور بين قادرين وقد بينا ان ذلك محال ويؤدي
الى ان لا يخرج القادر من الاجسام عن كونه قادرا الا بخروج
الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز وكان ذلك يؤدي الى مماثلة
الجسم له تعالى وكل ذلك محال ولا يجوز ان يكون الجسم قادرا بالفاعل
لمثل ما قدمناه في ان الله تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بالفاعل ولانه كان
يجب ان لا يستحق هذه الصفة الا حالة الحدوث ولا يتجدد له
حالة البقاء لان الفاعل لا يصح ان يؤثر في الباقي ومعلوم خلاف ذلك
فاذا بطل ذلك لم يبق الا انه قادر بالقدرة واما ان القادر بالقدرة
لا يصح منه فعل الاجسام فالذي يدل عليه انه لو صح منه فعلها لم يخل

اما ان يوجدها على قدرته او متعدية عنها ولا يجوز ان يوجدها في محل قدرته
لانه يؤدي الى تداخل المتحيزات وهو محال ولا يجوز ان يوجدها
متعدية عن محل القدرة لانه لا يخلو اما ان يوجدها اختراعا او يوجد
اعتمادا يولدها والاول باطل لان القادر بالقدرة لا يصح منه الاختراع
وهو ان يوجد الفعل لا فيه ولا في سبب فيه اذ لو صح منه ذلك لصح من الواحد
منا ان يوجد السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على بعد منه فيمنعه
من المشي من دون ان يماسه ولا ماس ما ماسه ونحن نعلم خلاف
ذلك فبطل ان يوجدها اختراعا ولا يجوز ان يكون متولدة عن اعتماد لوجوه
احدها ان الاعتماد الذي يفعله القادر بالقدرة لا يولد شيئا الا
بعد ان يولده في المحل الذي يلي محل القدرة فلو ولد فيه لادى الى تداخل المتحيزات
وهو محال في الوجه الثاني ان الاعتماد لا حظ له في توليد الاجسام
والا كان يجب من الواحد منا ان يعتمد في الهواء بل اعتمادا يولد اجساما ومعلوم
خلاف ذلك فان قيل انه قد يولد اجساما ولكنها تتبدد وتتلاشى
فلذلك لم تدركها قلنا انه كان يلزم اذا ادخل احدنا يده في الزق ثم ربطه
عليها واعتمد فيه ان يولد اجساما ومعلوم خلاف ذلك فثبت ان القادر
بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام فبطل ان يكون صانع العالم جسما ولا
يجوز ان يكون عرضا لان العرض يستحيل ان يكون قادرا والفعل لا يصح الا من حي
قادر اما الاول فلانه لو كان حيا قادرا لم يخل اما ان يكون كذلك لذاته
او للفاعل او لعلة والاقسام كلها باطلة اما انه لا يجوز ان
ان يكون حيا قادرا لذاته فلانه كان يلزم ان يكون مماثلا لله سبحانه
لمشاركته له في الصفة الذاتية وليس له تعالى مثل ولا يجوز ان يكون
حيا قادرا بالفاعل لمثل ما قدمنا في ان الله سبحانه لا يجوز ان يستحقها بالفاعل
ولا يجوز ان يكون حيا قادرا بعلة معدومة لانا قد بينا ان العدم
يقطع الاختصاص وان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص ولا
يجوز ان يكون كذلك لعلة حالة فيه لانا قد بينا ان حلول العرض
في العرض محال ولا يجوز ان يكون حيا قادرا بحياة وقدرة موجودتين
لا في محل لانا قد بينا انه يستحيل وجود القدرة والحياة في غير محل

فاذا بطلت هذه الاقسام بطل ان يكون العرض حيا قادرا وقد بينا في
باب الصفات ان الفعل لا يصح الا من حي قادر فبطل القول باثبات محدثين
متوسطين واذا بطل ذلك وجب الاقتصار على محدث واحد للعالم والقضاء
بانه قديم لان ما زاد على المحدث الواحد مقدر مفروض والاقتصار على
المحقق المعلوم فثبت ان الله تعالى قديم **فصل** واذا ثبت انه تعالى
قديم فانما يستحق كونه موجودا لذاته واذا استحقها لذاته على حال فانما
يستحقها لذاته على حال هي وما تقدم من كونه قادرا وعالما وحيا وجب
ان يستحقها في جميع الاحوال واذا استحقها في جميع الاحوال استحال عليه نفيها
بضدها من العجز والجهل والموت والعدم واذا استحال عليه العدم وجب ان يكون
باقيا دائما وهذه الجملة تشتمل على خمسة فصول احدها انه تعالى موجود لذاته على
حال وجب ان يستحقها والثاني انه اذا استحقها لذاته فانما يستحقها لذاته
على حال والثالث انه اذا استحقها لذاته على حال وجب ان يستحقها هي
وما تقدم في جميع الاحوال والرابع انه اذا استحقها في جميع الاحوال وجب
ان يستحيل عليه نفيها من العجز والجهل والموت والعدم والخامس
انه اذا استحال عليه العدم وجب ان يكون باقيا دائما اما الاول وهو انه
موجود لذاته فالذي يدل عليه انه لو لم يستحقها لذاته لافتقر في ثبوتها له الى
غيره لانه لا واسطة بين ذاته وغيره ولا يجوز ان يفتقر في ثبوتها
له الى غيره لانها واجبة له فيما لم يزل واذا كانت واجبة له فيما لم يزل
استغنى في ثبوتها له عن غيره اما انها واجبة فيما لم يزل فالذي يدل عليه
انها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة او ممتنعة وذلك لا يجوز لانا قد بينا
انه تعالى قديم وبينا ان القديم لا يجوز ان يكون جائز الوجود فيما لم يزل ولا
ممتنع الوجود فثبت انها واجبة له فيما لم يزل واما انها اذا وجبت
له فيما لم يزل استغنى في ثبوتها عن غيره فلان الحاجة الى المؤثر هو ثبوت
الصفة او الحكم على سبيل الجواز وليس هذا حاله فيما لم يزل
فيكون وجود القديم تعالى جائزا حتى يحتاج الى مؤثر يخرج وجوده من
الجواز الى الوجوب فبطل ان يكون موجودا لغيره وثبت انه موجود
لذاته فاما **الفصل الثاني** وهو انه

بلغ

اذا استحقها لذاته فانما يستحقها لذاته على حال فالذي يدل عليه انه لو لم يستحقها
لذاته على حال لاستحقها لمجرد ذاته ولو بطل ان يكون موجودا لذاته لا على حال
حالا فاما ما يقوله ابو علي الجبائي لوجهين احدهما انه كان يجب ان يماثل العالم
لكونه موجودا للمثل ما قدمنا في كونه حيا وانه لا يجوز ان يكون حيا لذاته لا على
حال الوجه الثاني انه لو كان موجودا لذاته لا على حال لكان وجوده
صفة ذاتية له ومقتضية لصحة كونه معلوما لانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان
صحة كون الشيء معلوما حكم مقتضى عن صفته الذاتية ومعلوم ان وجود الشيء
تابع لكونه شيئا وصحة كونه شيئا هو صحة كونه معلوما فكيف يكون صحة كونه
معلوما تابعة لكونه موجودا او مقتضاة عنه وهل هذا الا قول يكون
كل واحد من الامرين تابعا لصاحبه وموقوفا عليه في ثبوته وذلك يقتضي ان
لا يصح حصول واحد منهما وذلك محال فصح انه موجود لذاته على حال هي
صفته الاخص كما يقوله الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله واما
الفصل الثالث وهو انه اذا استحقها لذاته على حال وجب ان
يستحقها هي وما تقدم في جميع الاحوال فلانها صفات مقتضاة عن مقتض
واجب بمقتضيها في كل حال من غير شرط متجدد وكل صفات مقتضاة
عن مقتض واجب بمقتضيها في كل حال من غير شرط متجدد وجب ان تكون
ثابتة في جميع الاحوال اما انها مقتضاة عن مقتض واجب فلانا قد بينا
انها مقتضاة عن صفته الذاتية وبينا انها واجبة واما انه بمقتضيها في جميع
الاحوال فلانه لا مخصص يقتضي ثبوتها له في حال دون حال واما انه بمقتضيها
من غير شرط متجدد فلان كونه موجودا ثابت له في الازل لما ثبت من انه قديم
ولا يجوز ان يقف على شرط متجدد وكونه قادرا وعالما وحيا مشروطة
بكونه موجودا وذلك ثابت له في الازل كما تقدم ولو جاز ان يشترط
ثبوتها له بوجود شرط متجدد لكان الكلام في ذلك الشرط كالكلام فيها
فان كان ثابتا على سبيل الوجوب ومقتضاها احتاج الى شرط
واتصل الامر في ذلك بما لا نهاية له من الشروط وذلك محال وان
كان ثابتا على سبيل الجواز احتاج في ثبوته الى مؤثر يخرجه من الجواز
الى الوجوب من فاعل او علة وقد بينا انه بطل ان يكون ثبوت هذه الصفات

للباري تعالى بما لم يعلمه به فبطل أن يكون تجدد شرطها إما علما أو علة ولا
وجه لإعادته فإن قيل لم أنكرتم أن تكون هذه الصفات مشترطة بشرط
متجدد وهو وجود متعلقاتها كما قلتم في كونه مدركا واشتراطه
بوجود المدركات قلنا أما كونه تعالى حيا فقد بينا أنها غير متعلقة بالغير فلا يجوز
أن يشترط ثبوتها بأمر زائد على وجوده تعالى وثبوت مقتضيه له حالة غير
وأما كونه قادرا أو عالما فهما وإن كانا متعلقين بالمقدورات والمعلومات
فإنه لا يصح أن يدعى كونهما موقوفين في ثبوتهما على وجود متعلقاتهما وذلك
لأن كون الحي عالما يتعلق بالموجود والمعدوم ويتعلق بالشيء المعدوم على ما يكون
عليه من الوجود وتوابعه بخلاف كونه مدركا فإنه لا يتعلق إلا بالموجود من المدركات
دون المعدوم ولا يتعلق به إلا على صفة هو حاصل عليها في الحال وأما كون
الحي قادرا فلا يتعلق بالمقدور إلا بشرط أن يكون معدوما والعدم الأصلي
لا أول له فصح تعلق كونه قادرا بالمقدورات فيما لم يزل بمعنى أنه يصح منه في
الأزل إيجادها في المستقبل على الحد الذي يصح وجودها عليه والمستقبل يستحيل
تعلق كونه قادرا بالموجود فلا يصح أن يقال إنه مشترط بوجود المقدورات
فثبت أنه تعالى قادر عالم حي موجود لم يزل ولا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه
الصفات في حال من الأحوال ۞ وأما الفصل الرابع وهو أنه
إذا استحقها في جميع الأحوال وجب أن يستحيل عليه تعالى نقيضها من العجز والجهل
والموت والعدم في كل حال فالذي يدل عليه أن الواجب هو الممكن الذي
يستحيل خلافه وقد بينا أن هذه الصفات واجبة له سبحانه في كل حال فوجب أن
يستحيل عليه خلافها في كل حال ۞ وأما الفصل الخامس وهو أنه
إذا استحال عليه العدم وجب أن يكون باقيا دائما أما أنه يجب
أن يكون باقيا فلأن الباقي هو الموجود الذي لا يتجدد وجوده حالة الخبر عنه بأنه موجود
وقد علمنا أن العالم سبحانه لم يتجدد وجوده الآن ولا يتجدد إلا لما قدمنا
من أنه واجب الوجود في كل حال فوجب أن يكون باقيا وأما أنه يجب أن
يكون دائما فلأن الدائم هو الموجود الذي لا يلحق وجوده عدم وقد بينا
أن العدم مستحيل عليه فثبت أنه دائم تعالى وهذه الطريقة هي
الكلام في مسائل الإثبات ۞ ۞ ۞ ۞

فصل وإذ قال صاحب الكتاب رضي الله عنه وإذ قد فرغنا
من الكلام في ما يجب أن يثبت له سبحانه من الصفات الراجعة إلى ذاته
فجدير بنا أن نتكلم فيما يجب أن ننفي عنه سبحانه مما لا يليق به من الصفات وأول ما ينبغي أن نتكلم
فيه من ذلك نفي مشابهته لشيء من الأشياء والكلام في هذه المسألة يقع في ثلاثة مواضع أحدها
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا
إليه والثالث في ذكر ما يتعلق به المخالف وإبطاله ۞ أما الموضع الأول فمذهبنا
أن الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض أما أنه ليس بجسم فالخلاف فيه مع الحشوية
والكرامية أما الحشوية فقالوا إنه جسم طويل عريض عميق فهؤلاء مخالفون في اللفظ والمعنى
وقالت الكرامية هو جسم بمعنى أنه قائم بذاته ولا يحتاج إلى محل وليس هو بطويل ولا عريض
ولا عميق وهؤلاء موافقون في المعنى للحشوية عنه ومخالفون لهم في تسميته جسما
وأما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه ۞
والذي يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وإذا لم يكن كذلك لم يكن مشبها للأشياء
أما أنه تعالى ليس بجسم فالذي يبطل قول من قال إنه جسم طويل عريض عميق وجهان
أحدهما أنه لو كان كذلك لكان محدثا ولبطل في الأجسام أن تكون قديمة ودليل ذلك
يجوز أما أنه كان يجب أن يكون محدثا فلأنه لو كان كذلك لاستحال أن ينفك عن الحوادث
التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كما استحال أن ينفك عنها
الأجسام والجواهر ولدل ذلك على حدثه كما دل على حدث الجواهر والأجسام في
الشاهد لأنه لا يجوز حصول الدليل على الوجه الذي يدل مع انتفاء المدلول عليه لأن
ذلك يؤدي إلى أن لا يوثق بشيء من الأدلة وهو محال فثبت أنه لو كان جسما لكان
محدثا وأما أنه كان يبطل في الأجسام أن تكون قديمة فلأن المثلين لا يجوز أن يكون
أحدهما محدثا والآخر قديما فثبت أنه تعالى لو كان جسما كما تقوله الحشوية لوجب أن يكون
~~محدثا وأما أنه كان يبطل في الأجسام أن تكون قديمة فلأن المثلين لا يجوز~~
~~أن يكون أحدهما محدثا والآخر قديما فثبت أنه تعالى لو كان جسما~~ وأما أن ذلك
لا يجوز فلما بينا من أن الله تعالى قديم وأن الأجسام محدثة فبطل أن يكون مشبها
لها الوجه الثاني أنه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته ولوجب كونه قادرا بقدرة
محدثة أو لوجب في الأجسام أن تكون قادرة لذواتها فإن استحال كونها قادرة بقدرة
وذلك لا يجوز أما أنه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته فلما بينا أن

[illegible]

الاجسام يستحيل كونها قادرة لذواتها واما انه كان يجب ان تكون قادرة بقدرة
محدثة فلانه متى استحال كونه قادرا لذاته وقد بطل ان يكون قادرا بالفاعل لم يبق
الا ان يكون قادرا بقدرة محدثة كما في القادرين من الاجسام واما انه كان
يجب في الاجسام ان تكون قادرة لذواتها ويستحيل كونها قادرة بقدرة فلانه لما ثبت [illegible]
تعالى يجب كونه قادرا لذاته وانه يستحيل ان يكون قادرا بقدرة فلو كان مثلا لها
وجب لها ما يجب له واستحال عليها ما يستحيل عليه لان من حق المثلين ان يشتركا في
وجوب ما يجب وجواز ما يجوز واستحالة ما يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته
راجعة الى الذات واما ان ذلك لا يجوز اما انه لا يجوز ان يستحيل عليه تعالى ان يكون
قادرا لذاته ويجب كونه قادرا بقدرة فلما ثبت انه تعالى قادر لذاته وان هذه
الصفة تجب له في جميع الاحوال ولو كانت مستحيلة لما وجبت لان الوجوب فرع
على الامكان واما انه لا يجب كونه قادرا بقدرة فلانه لو كان قادرا بقدرة لما
صح منه احداث الاجسام كما لم يصح من سائر القادرين من الاجسام احداثها لكونهم
قادرين بقدرة وقد صح منه تعالى احداث الاجسام فعلمنا انه ليس بجسم واما ان الاجسام
لا يجوز ان يجب كونها قادرة لذواتها ولا ان يستحيل كونها قادرة بقدرة فلانه قد تقدم بيانه
حيث بينا ان الاجسام لو كانت قادرة لذواتها لادى الى مقدور بين قادرين وبينا
انه يستحيل كونها قادرة بالفاعل وانه يجب ان تكون قادرة بقدرة ومثل ما تقوله
الحشوية من ان الله تعالى جسم بمعنى انه طويل عريض عميق واما ما تقوله الكرامية من
انه تعالى جسم بمعنى انه قائم بذاته وانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق فالذي يبطل قولهم
هذا ان الجسمية تقبل التزايد والقيام بالذات لا يقبل التزايد اما الاول فلان اهل
اللغة العربية يقولون هذا الجسم اجسم من هذا الجسم ويقولون قد زادت جسمية هذا
الجسم ولفظة افعل لا تستعمل الا بين امرين اشتركا في وصف مثل وزاد احدهما
على الآخر في نفس ما اشتركا فيه ولهذا يقال العسل احلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة
وزاد العسل عليه فيها ولا يقال ولان على الحقيقة العسل احلى من الخل وان استعمل ذلك
كان على سبيل التوسع وقولهم هذا الجسم اجسم من هذا الجسم يفيد زيادة احدهما
على الآخر في الجسمية قال الشاعر واجسم من عاد جسوم رجالهم واكثر ان عدوا
عديدا من الترب فصح ان الجسمية تقبل التزايد واما ان القيام بالذات لا يقبل التزايد
فالذي يدل عليه ان المرجع بالقيام بالذات الى النفي المحض والنفي المحض لا يقبل التزايد

اما الاول فلان المراد بالقيام بالذات هو الاستغناء عن المحل ولا اشكال
في انه نفي محض واما ان النفي المحض لا يقبل التزايد فلانه لا يصح ان يقال هذا اكثر
استحالة من هذا لما كان ذلك راجعا الى النفي المحض ويصح ان يقال هذا اغنى
من هذا لما لم يكن نفيا محضا فثبت ان الاستغناء عن المحل ليس هو الجسمية وان
المرجع بالجسمية الى الطول والعرض والعمق ومثل قولهم انه جسم وليس بطويل ولا
عريض ولا عميق فان قيل ليس الله شيئا لا كالاشياء فهلا جاز ان يقال
انه جسم لا كالاجسام قلنا الفرق بين الموضعين [illegible]
ان الشيء عند اهل اللغة ما يصح كونه معلوما ومخبرا عنه فاذا قلنا شيء لا
كالاشياء فكانا قلنا انه معلوم يخالف غيره من المعلومات وليس في ذلك تناقض ولا
استحالة وهو بمنزلة ان يقال في السواد انه شيء لا كالاشياء الذي هو شيء واما الجسم
فمن شانه الطويل العريض العميق فمن قال ان الله سبحانه جسم لا كالاجسام
فلا يخلو اما ان يريد بقوله انه جسم انه طويل عريض عميق وبقوله لا كالاجسام
انه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق فيكون مناقضا والعقل يحيل ذلك
واما ان يريد بقوله جسم انه طويل عريض عميق وبقوله لا كالاجسام انه اطول
منها والعرض والعمق وانه مخالف لها في الصورة فيكون قد اعتقد في الله
انه طويل عريض عميق وذلك مما دلت العقول على ما تقدم في ابطال قول الحشوية
واما ان يريد بقوله جسم انه قائم بذاته ولا يعني بذلك انه طويل عريض عميق فيكون
قد اصاب في المعنى واخطأ في العبارة لانا قد بينا ان الجسم لا يفيد ذلك
فبطل ان يكون جسما واما انه لا يجوز ان يكون جوهرا فلان قول من
قال انه جوهر لا يخلو اما ان يريد به ما هو متحيز عند الوجود كما يقوله المتكلمون
بطل ذلك بوجهين احدهما انه كان يلزم ان يكون [illegible]
كالجواهر المتحيزة او يكون الجواهر مثلا له لان المثلين لا يجوز ان يكون احدهما
قديما والآخر محدثا وكلاهما محال لانا قد بينا ان الله تعالى قديم وان الجواهر محدثة
الوجه الثاني انه لو كان جوهرا لاستحال كونه قادرا عالما حيا كما استحال
ذلك على الجواهر الافراد ولوجب في الجواهر الافراد ان تكون قادرة عالمة
حية كما وجب ذلك لله تعالى لان المثلين يستحيل ان يفترقا فيما يجب لكل
واحد منهما من الاوصاف الذاتية وكل ذلك محال لانا قد بينا ان الباري تعالى

يجب له كونه قادرا وعالما وحيا ولما كانت الجواهر يستحيل كونها قادرة عالمة حية
لذواتها فبطل ان يكون جوهرا على معنى انه متحيز وان اريد بذلك انه موجود
لا في موضوع كما يقوله النصارى والفلاسفة المتقدمون فيكون القايل
قد اصاب في المعنى واخطا في العبارة من حيث ان الجوهر في اصل اللغة
عبارة عن اصل الشي ويستعمله كما يقال جوهر هذا الثوب جيد وبرادته اصله الردي
الجوهر منه والله تعالى يتعالى ان يكون له جنس يتركب اصلا له ثبت انه لا يجوز ان
يسمى جوهرا وان قصد به المعنى الصحيح الا ان فيهما الخطا الذي قدمنا ذكره
واما ان من قال انه تعالى عرض فالذي يبطل قوله انه ان عنى بالعرض
انه قليل اللبث وقال الله تعالى هذا عارض ممطرنا اي قليل البقاء وقال النبي
صلى الله عليه وآله الا وان الدنيا عرض حاضر اي قليله البقا فقد دللنا على
انه تعالى واجب الوجود لم يزل ولا يزال يبطل هذا القول وان عنى بقوله
ان الله تعالى عرض انه واحد من هذه الاعراض كالسواد والبياض او غير
فالذي يبطل ذلك ان هذه الاعراض محدثة لجواز العدم عليها وان
الاجسام التي هي عارضة عليها محدثة على ما تقدم بيان ذلك كله في الدلالة
على حدوث الاجسام التي هي عارضة عليها محدثة فلو كان الباري سبحانه
مثل الاعراض لكان محدثا مثلها او كانت قديمة كما انه قديم لانه اذا كان
مثلها وجب له القدم وجب لها ذلك ايضا واذا جاز عليها العدم
والبطلان الذي هو امارة الحدوث وجب ان يجوز عليه ايضا لان من
حق المثلين ان يشتركا في كل وجوب ما يجب وجواز ما يجوز واستحالة ما
يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته راجعة الى ذاتيهما والا
ما ذكر فلا اشتراكهما في الصفة الذاتية المقتضية للتماثل بالنقض والابطال
وفي ذلك بطلان كونهما مثلين وان عنى بقوله انه تعالى عرض انه ليس بجسم ولا
جوهر كان قد اصاب في المعنى واخطا في العبارة لانا قد بينا ان قولنا
عرض موضوع في اللغة العربية لما يقل لبثه وفي اصطلاح المتكلمين يطلق
على ما قدمنا ذكره من الاعراض وقد بينا ان ذلك لا يجوز عليه فبطل ان يسمى
عرضا وثبت ما ذهبنا اليه من انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما
انه اذا لم يكن كذلك فليس بمشبه للاشيا فلانا قد بينا في اول هذا الكتاب

ان الاشيا سواه تعالى لا تعدو ما ذكرناه فصح انه تعالى غير مشبه للاشيا
فصل واذا ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لم يجز عليه
شي من خصائص الاجسام والجواهر وتوابعها نحو الحصول في الاماكن والسكون في الجهات
والنزول والصعود والزيادة والنقصان وحلول الاعراض فيه وقيامها به ولم
يجز عليها الاعضاء والالات لان كل ذلك من توابع التجسيم او التحيز لان
كلما كان جسما او متحيزا فما ليس بجسم صح جميع ما قدمنا عليه وما لم يكن كذلك
كالقديم تعالى والاعراض استحال الجميع فيما قدمنا ذكره عليه وقد ثبت انه تعالى ليس
بجسم ولا متحيز فلم يجز عليه شي مما قدمنا ذكره واذا ثبت انه تعالى ليس بعرض لم
يجز عليه شي من توابع الاعراض من الحلول والتجدد والبطلان ونحو ذلك اما استحالة
التجدد والبطلان عليه فلما ثبت من انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته واما استحالة
الحلول عليه فلانه لو حل لم يخل اما ان يحل مع وجوب ان يحل ومع جواز ان لا يحل فان
حل مع وجوب ان يحل لم يكن بوجوب الحلول في حال اولى مما قبلها من الاحوال فكان
يجب حلوله فيما لم يزل وفي ذلك قدم المحل وقد ثبت حدوث المحال لان من شرطها
ان تكون متحيزة وقد ثبت ان كل متحيز محدث لانا قد بينا ان المؤثر في الصفات والاحكام
الحاضرة ليس الا الفاعل او العلة المحدثة ويستحيل كونه تعالى حالا بالفاعل لانه لا فاعل
له من حيث انه قديم والمفعول محدث ولا يجوز ان يكون حالا للمعنى محدث لان ذلك
المعنى لا يخلو اما ان يكون حالا او لا يكون فان كان حالا احتاج ايضا الى معنى
اخر حتى يصار ذلك بما لا نهاية له من المعاني المحدثة وذلك محال وان كان المعنى غير حال
كان عند وجوده يجب اختصاصه بالباري تعالى من حيث هما معا لا في محل وذلك غاية
ما يمكن من الاختصاص في الباري تعالى وعند اختصاصه به يبطل ان يوجب له
الصفة لان العلة لا توجب الصفة الا لما اختصت به حتى يكون بان يوجب له اولى
من ان يوجبها لغيره فكان يلزم من ذلك ان يكون الباري تعالى حالا وغير حال معا
وان يكون المعنى مختصا به وغير مختص معا وموجبا له الصفة وغير موجب له معا وذلك
هو اجتماع المتناقضات وهو محال وفساد هذا القول بانه تعالى يجوز عليه الحلول يجب
ان يكون محالا فثبت ان الباري لا يجوز عليه الحلول واما الموضع الثالث في
ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف في هذه المسألة يتعلق بشبهه
عقليه وسمعيه اما العقلية فهو ان قال قد ثبت ان الباري فاعل والفاعل في الشاهد جسم

وكذلك في الغائب يجب أن يكون جسما والجواب عن ذلك أن الفاعل
في الشاهد لم يكن جسما من حيث أنه فاعل حتى يلزم مثله في الغائب وإنما كان
جسما من حيث كان قادرا بقدرة والقدرة يستحيل الفعل بها إلا بعد استعمال
محلها في الفعل أو في سببه ضربا من الاستعمال ولهذا قال بعض أصحابنا فيمن حاول
حمل شيء بيده اليمنى ثم تعذر حمله وأراد أن يستعين بقدرة يده اليسرى فإنه
لا يصح له ذلك إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه فلهذا الكلام
في الفاعل في الشاهد أن يكون جسما وقد بينا أن الله تعالى يستحيل أن
يكون قادرا بقدرة فلم يلزم ما ذكروه بل إنه متى كان ما خلا أن يكون جسما
قياسا على الفاعل في الشاهد بطل ما أوردوه ومن جملة ما يتعلقون به أن قالوا
كيف يعقل صانع للعالم ليس بجسم ولا عرض ومعلوم أن من لم يرد نفسه لم يرد على ما
ذكرتموه وكان يثبت الصانع ثم يصفونه بما يقتضي نفيه وذلك محال ۞
بيّن ذلك أنا متى عرفنا عن نفوسنا أنه تعالى ليس بصورة ولا جسم لم يعقل ثبوته
قلنا الجواب عن ذلك أنا قد بينا أن صانع العالم تعالى ليس بجسم ولا عرض وذكرنا
من الأدلة على ذلك ما لا مطعن فيه إلا بالمكابرة فأما قوله كيف يعقل
ما ليس بجسم ولا عرض فالجواب عنه أنه إن أراد بذلك كيف يعلم ما ليس بجسم ولا عرض
فإنا نعلم أنه تعالى بالأدلة التي قد ذكرناها ومتى نظر العاقل فيها على الوجه
الصحيح وعرف كيفية دلالتها على ما تحصل له العلم أنه ليس بجسم ولا عرض كما
حصل لمخالفه العلم بذلك وإن أراد بقوله كيف يعقل ما ليس بجسم ولا عرض أي
كيف يمكن أن يعتقد أنا ليس كذلك ليس من باب المستحيل بل هو ما قد شهدت
له الأدلة بالصحة والثبوت وإن أراد كيف يتصور ما ليس بجسم ولا عرض فإنا
نقول إنا إنما نصف الأدلة على نفي الصورة لأن الصورة في عرف اللغة هو الاعتقاد
في الشيء أو الظن أنه على ما شوهد عليه بنظيره من الصفة وقد بينا أن الله تعالى لا
نظير له فلا يجوز أن يتصور فأما قول السائل إن أراد أحدنا الصانع لم يرد على ما ذكرناه
من إثبات صانع ليس بجسم ولا عرض فالجواب عنه أن السائل أكثر ما يراه فإنه أثبت ما لا يعقل
وزعم أنه صانع للعالم فإن المخالف في هذه المسألة فالمجسمة يقول إن صانع العالم
جسم طويل عريض عميق وهو مع ذلك قديم مع قيام دلالة الحدوث فيه ولا ينفك عن

معقول والقائل الذي يقول إن صانع العالم جسم وهو مع ذلك
إن هذا غير معقول وقد بينا أن ذلك غير معقول بيّنا أنه قد أثبت
غير طويل ولا عريض ولا عميق
ما لا يعقل دون حكمه وقوله لو عرفنا من أنفسنا أنه تعالى ليس بجسم لم يعقله
والجواب عنه أنه لو أنصف نفسه وترك التعصب لمذهبه والمحبة لمشايخه لعقل ما
عقله مخالفه من أن صانع العالم ليس بجسم ولا عرض فبطل ما يتعلقون به من جهة
العقل ۞ وأما ما يتعلقون به من جهة السمع ففي الآيات المتشابهة التي يذكرونها في
اليد والوجه والجنب والاستواء والعين نحو قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو
قوله تعالى بل يداه مبسوطتان ونحو قوله يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ونحو قوله
الرحمن على العرش استوى ونحو قوله تجري بأعيننا وما أشبه ذلك وقبل الجواب
لهم عما ذكروه نتكلم في مقدمة تكون أصلا يرد إليه ما يرد من هذا السر من الكلام
المتشابه في خمسة مواضع أحدها في حقيقة المحكم والمتشابه والثاني في الدلالة
على صحة ما نصب الله فيهما والثالث في بيان ما يجب على المكلف فيهما والرابع
في بيان وجه حكمة الله سبحانه في الخطاب بهما والخامس في تفسير مواضعهما ۞
وأمثلتهما أما الموضع الأول فاعلم أن المحكم يستعمل في معنيين معنى أعم
ومعنى أخص أما حقيقة المحكم بالمعنى الأعم فهو ما أحكم لفظه ونظمه وبرئ
عن الخلل في ألفاظه ولا اضطراب في معانيه وهذا المعنى يعم جميع القرآن
وعليه يحمل قوله تعالى الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ۞
فوصف القرآن كله بأنه محكم والمراد به ما ذكرنا وحقيقة المحكم بالمعنى الأخص
هو ما كان له في تأويله ظاهر واحد يطابق دلالة العقل وهذا المعنى
يخص بعض القرآن دون البعض وعليه يحمل قول الله تعالى هو الذي أنزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات فلم يصف بالإحكام هاهنا إلا بعض القرآن والمراد
ما ذكرنا وأما المتشابه فهو يستعمل في معنيين معنى أعم ومعنى أخص أما المتشابه
بالمعنى الأعم فهو ما كان يشبه بعضه بعضا في الفصاحة والإعجاز
وجزالة الألفاظ وجودة المعاني وهذا المعنى يعم جميع القرآن وعليه يحمل
قول الله تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها فوصف القرآن كله بأنه
متشابه والمراد به ما ذكرنا وأما المتشابه بالمعنى الأخص فهو ما اشتبه
على السامع ما أراد الله بذلك الخطاب وهذا المعنى يخص بعض القرآن ۞

وعليه يحمل قول الله تعالى واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه فلم يصف بالاشتباه ها هنا الا بعض القران والمراد ما ذكرناه فيما
هو الكلام في معناهما واما الثاني في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه فيهما فاعلم انه
لا اشكال في صحة ما ذكرناه في معنى المحكم والمتشابه في الذي يوصف به جميع
القران على ما سبق ولا يظهر في ذلك خلاف بين اهل الاسلام واما الاحتجاج الى صحة
الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه في تفسير المحكم والمتشابه المعنى الثاني الذي يوصف به بعض
القران فالذي يدل على ما ذكرناه في المحكم الحقيقة والحكم اما الحقيقة فهو ان المحكم
ماخوذ من الاحكام ولا شك ان ما كان له ظاهر واحد يطابق دلالة العقل فقد احكم
عنه الاحكام وقد طابق معناه الحكمة اللائقة بالله سبحانه فكان بهذا الاسم احق
واولى من غيره واما الحكم فان الامة قد اجمعت على ان المحكم من القران الكريم واجب
الاتباع ولا شك ان ما كان له ظاهر واحد يطابق دلالة العقل فانه يجب اتباعه
لو حصل احدهما مطابقته لظاهر الكتاب والثاني موافقته لدلالة العقل فهي حاصلة
على معنى واحد ووجب اتباعهما لان احدهما لو انفرد ولم يعارضه معارض لوجب اتباعه
فكيف اذا اجتمعا فلهذا قلنا انما ذكرناه من معنى المحكم بالمعنى الاخص هو الذي يجب اتباعه
واما المتشابه الذي يخص بعض القران فالذي يدل على صحة ما قلناه الحقيقة والحكم
اما الحقيقة فهو ان المتشابه ماخوذ من الاشتباه والالتباس قال الله تعالى
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولا
شك ان هذه الايات مما يشتبه على سامعه اما ارادة المخاطب به لتجاذب المعاني له
في السامع فيتردد الفهم بين تلك المعاني فهذا هو الاشتباه وهو حاصل فيما
ذكرناه في المتشابه الذي يخص بعض ايات القران فكان باسم المتشابه احق
من غيره واما الحكم فهو انه لا يجوز اتباع المتشابه الذي هذا حاله ولا اشارة
على المحكم الذي يخص بعض القران لانه اذا كان مشتركا بين معان بعضها صحيح
وبعضها فاسد لم يكن للمكلف ان يتمسك ببعضها اولى من بعض بل وجب عليه
ان يرجع الى المحكم والى دلالة العقل ليسلم من الوقوع في الخطا وقد ذم
الله تعالى المتبعين للمتشابه من غير رجوع الى دلالة فقال تعالى فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والمراد به ما ذكرنا من المعنى الذي
يخص بعض القران دون المعنى الذي يعم جميع القران فصح ما ذهبنا اليه في معنى المحكم
والمتشابه واما الموضع الثالث في بيان الواجب على المكلف فيهما فاعلم ان

على المكلف في ذلك فهو رد المتشابه الى المحكم فما وافق المحكم احتمل به
وما خالفه تركه والدليل على ذلك ان المتشابه اذا كان محتملا لمعان او
معان بعضها صحيح وبعضها فاسد وكلها على سواء في احتمال اللفظة للعموم لها
لم يكن للمكلف ان ياخذ ببعض ذلك اولى من البعض الاخر الا بوجه يرجح فاذا
شهد لاحدها المعتبر بالصحة والرجحان شاهدان احدهما دلالة العقل والاخر
محكم القران كان اولى بالاتباع ووجب الموافقة بين المحكم والمتشابه
من ذلك الوجه الصحيح الذي احتمله والا تناقضت الادلة وذلك لا يجوز
فلو لم يعارض ذلك واستعمال احد وجهي المتشابه وهو الذي يخالف المحكم ويخالف
دلالة العقل لكنا قد ابطلنا وجها واحدا وهو ما يسمى الفاسد لاجل احتمال اللفظة
له واطرحنا وجها اخر صحيحا تحتمله اللفظة ايضا مثل احتمالها للفاسد والعسا
مع ذلك دلالة العقل ومحكم القران وهذا هو الحيف والميل عن طريقة
الانصاف وهو الزيغ الذي ذكره الله سبحانه وذم اهله في كتابه الكريم
لان الانصاف يقتضي الموازنة بين الامور وايثار الراجح على الناقص فلهذا قلنا
انه يجب على المكلف الموافقة بين المتشابه والمحكم وقد نبه الله سبحانه على ذلك
بقوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب اي اصله الذي يرجع اليها ما عداها من
الكتاب كما يرجع الطفل الى امه فيما يحتاج اليه واما الموضع الرابع وهو بيان
وجه حكمة الله سبحانه في الخطاب بهما فاعلم انه يمكن بيان ذلك على
طريق الجملة وعلى طريق التفصيل اما الطريقة الجملية فهو انا نقول ان من عرف
الصانع الحكيم وعلم انه لا يفعل الا ما هو حكمة وصواب ومصلحة لعباده دون
ما هو قبيح وعبث ومفسدة ثم علم ان الله سبحانه قد خاطب عباده بالمحكم
والمتشابه وجب عليه ان يعلم ان خطابه بذلك حكمة وصواب وان
لم يعلم وجه الحكمة في ذلك مفصلا ويكون الواجب عليه هو اتباع ما امر باتباعه
من المحكم والامتثال عما امر بالامتثال عنه من المتشابه والتصبر في ذلك
بمثابة قوم عرفوا طبيبا بالحكمة والمعرفة بخواص العلل وطبائع الادوية
ثم ادخلهم بيتا فيه عقاقير فامرهم باستعمال بعضها ونهاهم عن استعمال البعض الاخر
فلما علموا حكمته امتثلوا امره ونهيه من غير مطالبة منهم له بوجه الفرق بين بعض
ما امرهم بتناوله وما نهاهم عنه لاجل معرفتهم بمعرفته ونصحته فكذلك ما عرفنا من حكمة

ان يسلم لله سبحانه الحكمة فيما خاطب به عباده من المحكم والمتشابه لاجل
معرفته بعدله وحكمته فاما من لم يعرف ثبوت صانع حكيم على حد ما يثبته اهل
العدل فلا وجه لمكالمته في هذه المسألة لانها فرع ولا يحسن الكلام في الفرع
قبل احكام اصله وانما يتكلم معهم في اصل هذه المسألة وهو اثبات الصانع واثبات
حكمته فمتى سلم ذلك لم يبق له سؤال فهذا هو الجواب على طريق الجملة فاما الطريقة
التفصيلية فهو ان يقال ان الغرض المقصود بالخطاب هو بيان المراد على وجه يقتضيه
المصلحة ولا يمتنع ان يتعلق المصلحة بالخطاب بالمتشابه في بعض المواضع
وان لم يفهم المراد به الا بالاستدلال وهو رده الى المحكم وذلك لانه اذا كان العقل
لم يمنع اختلاف مصالح العباد فيما كلفهم الله تعالى فورد بعض ذلك بالعقل وبعضه
بالسمع واختلف التكليف العقلي فكان بعضه ضروريا وبعضه مكتسبا
وكذلك اختلف بيان السمع فكان بعضه جليا وبعضه خفيا فاذا تقرر ذلك لم
يمتنع ان يعلم الله سبحانه ان مصلحة عباده في ان يعرفوا بعض ما كلفوه من جهة الآيات
المتشابهة وان كان ذلك محوجا الى الاستدلال لان الغرض بالتكليف هو
تعريض المكلف للثواب وقد ذكر العلماء وجه حكمته تعالى في الخطاب بالمتشابه
فقالوا انه لا يحصل لو نزل القرآن كله محكما احدها ان انزاله على هذا الوجه
يكون ادعى للمكلف الى النظر والاستدلال لان القارئ للقرآن
او السامع له متى وقف على المحكم والمتشابه لم يكن بان يتبع احدهما اولى من الآخر
فدعوه حكمته ذلك الى النظر فيكون ليعلم ايهما اولى بالاتباع فمتى نظر علم
ان المحكم اولى بالاتباع وانه يجب رد المتشابه اليه ولا شك ان ما يكون
المكلف معه اقرب الى اعمال الفكر وامور الدين فانه اولى من غيره
وثانيها ان المكلف متى علم من حال القرآن انه مشتمل على المحكم والمتشابه
لم يكن تقليد احدهما اولى به من تقليد الآخر لانه ليس بان يقلد الآية التي
تقتضي التشبيه وهي قوله ليس كمثله شيء اولى من ان يقلد ما خالفها
من قوله وجاء ربك وما اشبهها فيكون ذلك صارفا له عن التقليد
الذي هو مهلكة لمن حاله وحمل غرورا لمن تمسك به وثالثها ان المكلف
متى علم اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه ورأى ما في الظاهر كالمتناقض
احوجه ذلك الى مباحثة العلماء في العدل والتوحيد ومراجعتهم في ذلك بمعرفتهم

حقائقه ومتى صار الى مراجعتهم كان اقرب الى معرفة ما كلفه من معرفة
اصول الدين لاعانتهم له الى ذلك لحاجته في فهم ما استشكل عليه الى معرفة
الاصول التي معرفتها سبب النجاة ورابعها ان المكلف متى عرف ان القرآن
مشتمل على المحكم والمتشابه وكان ممن لا يعتقد الاسلام ولا يصدق القرآن
فانه يظن ان له مطعنا على المسلمين فدعوه ذلك الى النظر فيه لينال غرضه فيلزمه
الحجة فيعلم انه كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد
بالنظر في ذلك الطالب للطعن فيه وان كان قصده فاسدا لانه يتبع المتشابه
ويطلبه بنظره ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فان نظره حسن من حيث انه يؤديه الى العلم
بالحجة وقد روي ان الكفار كانوا ايسوا عن سماع القرآن ويقول بعضهم لبعض لا تسمعوا
لهذا القرآن والغوا فيه كما حكى ذلك عنهم فلما نزل فيه المتشابه تنبهوا اصغوا الى
استماعه طلبا للطعن فيه فلما استمعوه وعرفوا انه لا مطعن فيه لزمتهم الحجة وهذا
الوجه الاخير يختص بالمخالفين والوجوه الاولة تعم جميع المكلفين الناظرين في صحة دينهم
الراغبين في نجاة نفوسهم فهذه وجوه صحيحة كل واحد منها كاف في الغرض بانزال بعض
القرآن متشابها تكلف احتمالها فثبت ان انزاله على هذا الوجه حكمة وصواب
واما الموضع الخامس في تعيين مواضع المحكم والمتشابه من القرآن وذكر امثلتهما
فاعلم ان ذلك قد يتعلق بباب التوحيد وقد يتعلق بباب العدل واستقصاء ذلك
يطول غير انا نذكر هاهنا ما تمس الحاجة اليه في هذا الموضع فمن المحكم في باب التوحيد
قول الله قل هو الله احد وقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
فان ذلك محكم المراد به ومعناه مطابق لما دل عليه العقل لان العقل يقضي بكونه
واحدا لا ثاني له في القدم والالهية ويقضي بانه لا يجوز عليه التجزي وانه ليس
بمركب ولا مؤلف اذ لو كان كذلك لكان محدثا على ما تقدم بيان ذلك فاما
المتشابه في باب التوحيد من الآيات التي يتعلق بها المخالف التي يذكر فيها الوجه
واليد والجنب فسنبين الجواب له عن ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما المحكم والمتشابه
في باب العدل فمن الآيات التي يذكر فيها الضلال والهدى وما اشبهها وسيأتي
الكلام عليها في باب العدل ان شاء الله تعالى واذ قد نصرنا ان هذه

المقدمة ولنرجع الى ذكر الجواب عما يتعلق به المخالف من الآيات المتشابهة
فنقول الجواب عما اوردوه من وجهين احدهما انه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه
المسئلة لان العلم بصحة السمع مبني على ما نحن فيه من نفي التشبيه لله سبحانه فانا ما لم
نعلم انه سبحانه لا يجوز عليه الكذب والتلبيس ولا شيء من وجوه القبائح لم يصح لنا
العلم بصحة كلامه ولا شك انا لا نعلم انه تعالى لا يفعل شيئا من القبيح ما لم نعلم انه
عالم بقبح القبائح وغني عن فعلها وعالم باستغنائه عنها ونحن لا نعلم كونه عالما
نعلم انه عالم بجميع المعلومات وذلك لانا ما لم نعلم انه عالم لذاته ولا نعلم ذلك ما
لم نعلم انه عالم بجميع المعلومات ولا يصح العلم بذلك مع الاعتقاد انه تعالى جسم اذ لو
كان عالما لذاته مع انه جسم لزم في كل جسم ان يكون عالما لذاته لان من حق
المثلين اذا اختص احدهما بامر [illegible] للآخر على ما تقدم بيان ذلك وقد ثبت ان
الاجسام يستحيل كونها عالمة لذواتها ولا يصح ان يعلم انه تعالى عالم ما لم نعلم
انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان حادثا وجازت عليه الحاجة كما يجوز على سائر الاجسام
فصح انه لا يصح العلم بصحة السمع ما لم نعلم انه تعالى ليس بجسم فكيف يجوز ان نثبت
بالسمع ما دل العقل على خلافه كيف يجوز ان يستدل بالسمع على فساد امر وقد علم ان السمع
لا يصح الا بعد صحة ذلك الامر ومعلوم استحالة ذلك * الوجه الثاني ان القرآن
الكريم كما انه متضمن لما ذكره المخالف من الآيات التي تقتضي التشبيه فانه متضمن
لما يدل على نفي التشبيه بالصريح والدلالة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير ونحو قوله ولم يكن له كفوا احد وقوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون
الى غير ذلك مما يكثر فليس لهم ان يتمسكوا بما ظنوا انه حجة على صحة مذهبهم اولى من
ان يتمسك بما يشهد ببطلانه لان القرآن كله واجب الاتباع وفي هذا القدر
كاف في منعهم من التعلق بما تعلقوا به في هذا الباب * ثم انا نورد ما اوردوه
من الآيات ونجيب عنه ان شاء الله تعالى فنقول اما قوله تعالى ويبقى وجه ربك
فالمراد به ويبقى ربك فعبر بالوجه عن نفسه تعالى كما يقول اهل اللغة هذا وجه
الرأي معناه هذا هو الرأي وبهذا المعنى قوله تعالى بلى من اسلم وجهه
لله يريد نفسه لان الوجه لان للوجه في لغة العرب يحتمل معان احدها
ما ذكرناه وثانيها بمعنى اول الشيء كما يقال هذا وجه النهار والمراد به اوله *
يدل عليه قول الله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل
على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره يريد اوله وثالثها بمعنى خيار
الشيء تقول هذا وجه المتاع يريد به خياره ورابعها بمعنى الجاه والمنزلة

وعليه حمل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه امر بتطلب الحوائج عند حسان الوجوه
يريد اولي الجاه والمنزلة وخامسها بمعنى الجارحة المخصوصة * قال الله تعالى *
فاغسلوا وجوهكم فاذا كانت هذه اللفظة تحتمل ما ذكرناه من المعاني لم يصح للمخالف
ان يحملها على ما ذهب اليه من اثبات الجارحة اولى من ان نحملها على ان المراد بها الذات *
لاجل ما قدمناه من الادلة التي تقتضي ان الجارحة لا تجوز عليه بل يجب الاعتماد على
ما قدمناه من الادلة الدالة على انه تعالى ليس بجسم ويبطل ما تعلقوا به من هذه الآية واما
قوله تعالى بل يداه مبسوطتان فلا تعلق للمخالف به ايضا لان المراد بذلك نعمتاه في الدنيا
والدين او في الدنيا والآخرة وانما قلنا ذلك لان لفظة اليد مشتركة في اللغة بين معان
احدها النعمة كما يقال شكرت يد فلان اي نعمته ويقال لفلان على فلان يد وايادي
اي نعمة ونعم وثانيها بمعنى القدرة والبسطة كما يقال للملك على الرعية يد وقدرة *
ظاهرة عليهم ويراد بذلك القدرة والبسطة وعلى هذا المعنى حمل قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم اي قدرته وبسطته (يريد عالية لقدرتهم) وثالثها بمعنى الجارحة المخصوصة قال الله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد تكون اليد بمعنى الصلة قال تعالى هذا ما جنت يداك
والمراد ما جنيت انت ذلك لان الجناية قد تكون بغير اليد وعلى هذا المعنى حمل قوله
تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد والمراد ما قدمته انت وقد
حمل قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي على هذا المعنى والمراد لما خلقت انا
واذا صح ان هذه الآية من جملة الالفاظ المتشابهة وجب على المكلف ردها
الى المحكم وحملها على ما ذكرناه من النعمة والقدرة دون ما ذهب اليه المخالف من
اثبات الجارحة ليكون ذلك موافقا لادلة العقل ومحكم القرآن واما قوله
تعالى تجري باعيننا فالمراد بذلك تجري بعلمنا كما يقال ما صنع فهو بعيني يريد وانا عالم به
وقد قيل المراد بذلك تجري باعين الماء التي فجرها الله تعالى واضافها الله تعالى اليه اضافة
تشريف لما فيها من مصالح العباد وقد قيل برسلنا لانهم يقودونها الى حيث امرهم الله
واما حملها على ما ذكرناه لما قدمنا من الدلالة على ان الجوارح لا تجوز عليه سبحانه فوجب
ردها الى المحكم على ما ذهب اليه المخالف من اثبات الجارحة لاجل ما تقدم ولان ظاهرها
يقتضي اعينا كثيرة والمخالف لا يقول بذلك فصح انه لا تعلق له بها واما قوله تعالى يا حسرتا
على ما فرطت في جنب الله فالمراد بذلك في طاعته وفي طلب مرضاته كما يقال ما لي
من التعب في جنب فلان [illegible] والمراد في طاعته وطلب رضاه

وقد قيل إن المراد بالجنب هاهنا هو الجانب قال الشاعر الناس جنب والأمير جنب
يريد في جانب والأمير في جانب فكأنه قال يا حسرتا على ما فرطت في الجانب الذي لله
وهو العمل الصالح فيسقط تعلقهم بهذه الآية أيضا وأما قوله الرحمن على العرش استوى
فقد قيل إن المراد بالعرش هاهنا هو الملك كما يقال ثل عرش فلان أي زال ملكه
قال الشاعر * إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم وأودت كما أودت إياد وحمير *
أي زالت ممالكهم وإذا صح أن العرش هو الملك حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
على الاستيلاء على الملك لأن الاستواء في اللغة هو الاستيلاء والغلبة قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق * ما [illegible] الخلاق *
يريد أنه استولى على ذلك وغلب وأما حمله الآية على ذلك دون ما ذهب إليه
المخالف من أن المراد بالاستواء هو الاستقرار على العرش لأنا قد دللنا على أن ذلك
من توابع الجسمية والتحيز وأن الله سبحانه ليس بجسم ولا متحيز وأما قوله تعالى وجاء
ربك والملك صفا صفا فالمراد به وجاء أمر ربك أو وجاء عذاب ربك فيكون قد حذف
المضاف وهو اسم الوعد أو الأمر وأقام المضاف إليه وهو اسم الله تعالى مقامه ومثل
ذلك كثير قال الله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها والمراد به أهل القرية فكانت هذه
الآية من جملة الآيات المتشابهة التي يجب ردها إلى المحكم لتكون موافقة للمحكم
وبدلالة العقل لأنها وإن لم يحتمل ظاهرها إلا معنى واحدا فهي متشابهة لأن
المتشابه قد يكون متشابها وإن لم يكن له إلا معنى واحد لأنه يعلم بدلالة
العقل أن ذلك المعنى غير مراد فيصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز مثال ذلك
قوله تعالى إن الذين يؤذون الله فإنا نعلم بدلالة العقل أن الأذى هو الألم والغم
لا يجوز على الله تعالى فصرفت الآية عن ظاهرها وحملت على أن المراد بها يؤذون أولياء
الله فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فكذلك ما يتعلق به المخالف
من قوله تعالى وجاء ربك يجب صرفه عن ظاهره لأن المجيء الحقيقي هو انتقال الحي من جهة
إلى جهة وقد ثبت أن ذلك لا يجوز عليه تعالى فيسقط ما يتعلق به المخالف من الآيات
المتشابهات في هذا الباب وصح ما ذهبنا إليه من أن الله تعالى غير مشبه للأشياء

فصل ومن جملة ما ينفى عن الله تعالى الحاجة

ويدخل تحت ذلك
الكلام في أنه تعالى غني لأن الغني هو الحي الذي ليس بمحتاج وهذا هو المعقول من إطلاق
لفظة الغني في اللغة وهو السابق إلى أفهام السامعين من أهل اللغة وإنما ذكرنا الحي احترازا من الجماد

فإنه ليس بمحتاج ولا يجوز وصفه بأنه غني لما لم يكن حيا فثبت أن الغني هو ما ذكرناه ولا يجوز
أن يوصف بهذا الوصف على الإطلاق سوى الله تعالى لأن كل حي سواه
فهو محتاج فمتى أردنا الدلالة على أنه تعالى غني دللنا على فصلين أحدهما أنه حي والثاني
أنه ليس بمحتاج فالذي يدل عليه أنه لو كان محتاجا لوجب أن يكون مشتهيا أو نافرا
ومعلوم أنه ليس بمشته ولا نافر فثبت أنه ليس بمحتاج أما أنه لو كان محتاجا لوجب
أن يكون مشتهيا أو نافرا فلأن الحاجة لا تجوز إلا على من جازت عليه الشهوة والنفرة
المنافع والمضار والمنافع والمضار لا تجوز إلا على من جازت عليه الشهوة والنفار أما
الأول فلأن الحاجة هي الداعي الداعية إلى جلب نفع أو دفع ضرر بدليل أنه لا يجوز أن
يثبت بأحد القطرين وينفى بالآخر فلا يجوز أن يقول قائل أنا محتاج إلى هذا الطعام
لأجلب به إلى نفسي منفعة أو أدفع به عنها مضرة وما دعاني إلى ذلك داع ولا أن
يقول دعاني إلى ذلك داع ولست بمحتاج بل يعد من قال ذلك مناقضا فثبت أن
الحاجة لا تجوز إلا على من جازت عليه المنافع والمضار وأما أن المنافع والمضار لا
تجوز إلا على من جازت عليه الشهوة والنفار أما أن المنافع لا تجوز إلا على من جازت
عليه الشهوة فالذي يدل عليه أن المنفعة هي اللذة والسرور وما أدى إليهما أو
إلى أحدهما وذلك لا يجوز إلا على من جازت عليه الشهوة أما الأول فالذي يدل عليه
أنه لا يجوز أن يثبت بأحد القطرين وينفى بالآخر فلا يجوز أن يقول قائل انتفعت
بهذا وما التذذت به ولا سررت أو التذذت به وسررت وما انتفعت بل
يعد من قال ذلك مناقضا وأما الثاني فالذي يدل عليه أن اللذة هي المعنى الحادث
المدرك بمحل الحياة فيه مع الشهوة له ومن يستعمل في إدراك الشيء الباقي مع الشهوة
له كإدراك أحدنا لطعم العسل وما أشبه ذلك والسرور هو علم الحي
أو ظنه أو اعتقاده بأن له في الفعل أو المرجح حصول لذة وعدم [illegible]
يقترن بها الشهوة فصح أن المنفعة لا تجوز إلا على من جازت عليه الشهوة
وأما أن المضار لا تجوز إلا على من جازت عليه النفرة فالذي يدل عليه أن المضرة
هي الألم والغم وما أدى إليهما أو إلى أحدهما والألم والغم لا يجوز إلا على
من جازت عليه النفرة أما الأول فالذي يدل عليه أنه لا يجوز أن يثبت بأحد
القطرين وينفى بالآخر فلا يجوز أن يقول قائل استضررت بهذا وما تألمت به ولا
اغتممت ولا أن يقول تألمت به واغتممت وما استضررت بل يعد من ذكره مناقضا

والذي يدل على الثاني ان الالم هو المعنى الحادث المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة
عنه بدليل انه لا يجوز ان يقول قائل ادركت شيئا مع النفرة عنه وانا متلذذ به ولا ان
يقول انا متلذذ به وما ادركته مع النفرة وقد يستعمل ايضا في ادراك الشيء الباقي مع
النفرة عنه كما اذا ادرك احدنا نفسه (لنفرته عنه) من المضرة وغيره واما اللذة فهو علم الحي او
ظنه او اعتقاده بزوال المضرة او نيل نفع او فوت نفع عنه او غيرهما حتى
ان النفرة تعبر بالمضرة كما ان الشهوة تعبر بالمنفعة وكل ما ذكرناه في هذه
الجملة لا يجوز الا على من كان مشتهيا او نافرا فلذة ادراك ما يشتهيه
ويسر به وتألم بادراك ما ينفر عنه ويغمه يبين ان الله سبحانه لو كان محتاجا
لوجب ان يكون مشتهيا او نافرا واما انه لا يجوز ان يكون مشتهيا ولا نافرا فلانه
لو كان مشتهيا او نافرا لم يخل اما ان يكون (مشتهيا) او نافرا مع وجوب ان يكون كذلك
او مع جواز الا يكون كذلك ومحال ان يكون مشتهيا او نافرا مع الوجوب او مع
الجواز اما انه لو كان مشتهيا او نافرا لم يخل اما ان يكون كذلك مع الوجوب او مع
الجواز فلما بينا في مواضع من هذا الكتاب ان الصفة الثابتة للموصوف لا تخلو من
احد هذين الامرين واما انه لا يجوز ان يكون مشتهيا ولا نافرا مع الوجوب
ولا مع الجواز اما انه لا يجوز ان يكون مشتهيا مع الوجوب فلانه لو كان كذلك
لكان مشتهيا لذاته او لما هو عليه في ذاته لما بينا ان الصفة الواجبة للموصوف لا
تخلو من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يكون مشتهيا لذاته ولما هو عليه في ذاته
لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مشتهيا لجميع المشتهيات وذلك لا يجوز
اما الاول فلانه لا اختصاص لذاته وما هو عليه في ذاته ببعض المشتهيات
دون بعض لانه ما من مشتهى يصح ان يشتهيه مشتهٍ الا ويصح ان يشتهيه
سائر المشتهين كما انه ما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا ويصح ان يعلمه
سائر العالمين فمتى صح ان يشتهي جميع المشتهيات وجب ان يشتهيها لان صفة
الذات متى صحت وجبت اذ لو صحت ولم تجب لم تكن ذاتية ولحقت بالصفات
المعنوية التي يقف ثبوتها على ما يوجبها من المعاني واما انه لا يجوز ان يكون
مشتهيا لجميع المشتهيات فلانه لو كان كذلك لكان ملجأ الى ايجادها
دفعة واحدة الى الزيادة عليها اذ وجدها لما فاتها عنه ولا يجوز
ان يكون ملجأ الى ذلك اما الاول فلان حقيقة الملجأ ان يكون باسه في حقه لانه

لانه يكون قد علم ان له في ايجادها وفي الزيادة عليها نفعا خالصا ولذة كاملة ولا
مضرة عليه في ذلك وهو قادر عليه لما بينا من انه قادر على جميع اجناس المقدورات
واما انه لا يجوز ان يكون ملجأ الى ايجاد المشتهيات فلانه لو كان كذلك لوجب
حصولها دفعة واحدة لكونه ملجأ اليها وقد علمنا بوجود المشتهيات من فعله
شيئا بعد شيء وفي الاقتصار على قدر منها دون ما زاد عليه دلالة على انه
غير ملجأ الى ايجادها فبطل ان يكون مشتهيا لذاته او لما هو عليه في ذاته
وبمثل هذه الطريقة يبطل ان يكون نافرا لذاته او لما هو عليه في ذاته لانه لو كان
كذلك لوجب ان يكون نافرا عن كل ما يصح ان يكون منفورا عنه لانه لا
اختصاص لذاته ولما هو عليه في ذاته ببعض ذلك دون بعض ولو كان نافرا
عن جميع المقدورات لكان ملجأ الى ان لا يخلق شيئا منها لانه يجب ان يكون عالما بما عليه
في ايجادها من مضرة لاجل كونه نافرا عنها وقد علمنا بوجود المقدورات من فعله تعالى
دلالة على انه لا يجوز ان يكون نافرا لذاته او لما هو عليه في ذاته فبطل ان يكون
مشتهيا او نافرا على سبيل الوجوب ولا يجوز ان يكون مشتهيا ولا نافرا مع
الجواز لانه لو كان كذلك لكان مشتهيا ونافرا بالفاعل او لمعنى محدث لما
بينا من ان المؤثر في الصفة الجائزة لا يخلو من احد هذين القسمين ومحال كونه كذلك
بالفاعل لانه تعالى لا فاعل له كما تقدم ومحال كونه مشتهيا لمعنى محدث لانه لو كان كذلك
لكان ملجأ الى خلق الشهوة والمشتهى جميعا وذلك لا يجوز اما انه كان يجب ان يكون
ملجأ الى خلق الشهوة والمشتهى فلانه يكون عالما بان له في ايجادهما منفعة ولذة
ولا مضرة عليه في ذلك وهو قادر عليه وهذه هي حقيقة الملجأ على ما تقدم
واما انه لا يجوز ان يكون ملجأ الى خلق الشهوة والمشتهى فلانه لو كان كذلك لكان
قد اوجد الشهوات والمشتهيات من فعله يتقادمه ويتاخره والاقتصار على شيء
منها عن شيء ولان يوجد منها اضعاف ما وجد لكونه ملجأ الى ذلك وقد علمنا
خلاف ذلك فبطل ان يكون مشتهيا لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافرا لمعنى
محدث لانه لو جاز ذلك عليه تعالى لجازت عليه الشهوات المحدثة لان
من حق من جازت عليه صفة شيء لمعنى محدث ان يجوز عليه ضدها
من جهة ان المصحح لهما واحد فلو كان كونه تعالى كافيا في تصحيح كونه نافرا

من زاد ونقص وشرط يستحيل عليه سبحانه لما كان كافيا في تصحيح ما يضاده
من كونه مشتهيا وذلك لا يجوز اما الاول فلان من حق الضدين ان لا
يفتقر احدهما في الثبوت الى ما لا يفتقر الاخر اليه والاعتقاد الذي على ما علم
من تضادهما بالنقض والابطال وقد بينا ذلك باسبقا في الدعوى
الاولى من هذا الكتاب واما ان كونه حيا لانه يجوز ان يكون كافيا
في تصحيح كونه تعالى مشتهيا فالذي يدل عليه ما قدمنا من الدلالة على
استحالة كونه مشتهيا فلو كان لا يكون كافيا في تصحيح كونه نافرا ايضا وان
يكون النافر المحدث مشتهيا لا على الله سبحانه كما استحالت عليه الشهوة المجردة
ويظهر بذلك ان مجرد كون الحي حيا ليس بكاف في تصحيح كونه مشتهيا ولولا
عما لان الله سبحانه حي وان استحال ان يكون مشتهيا او نافرا على ما
درسنا بيان ذلك واما المصحح لكون الواحد منا مشتهيا ونافرا على ما
هو كونه حيا بشرط جواز الزيادة والنقصان عليه وهذا الشرط مستحيل
على الله سبحانه على ما قدمنا بيانه الذي انه تعالى ليس بجسم ولا محدث
فاستحال عليه الشهوة وهو السهو والنفار وثبت ان الله تعالى غني
وهذا الدليل يقتضي انه تعالى لم يزل غنيا ولا يزال كذلك ولا يعرض له الحاجة
بحال من الاحوال

فصل

ومن جملة ما نفي عنه سبحانه الرؤية
بالابصار في الدنيا والاخرة والكلام من هذا الفصل يقع في ثلثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا والثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف
وابطاله اما الموضع الاول فمذهبنا انه تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا
ولا في الاخرة والخلاف في ذلك مع المشبهة والاشعرية وضرار بن عمرو
اما المشبهة فقالوا بانه يرى في جهة على العرش على صورة وان له اعضا
وجوارح ويستطيعون القول بانه لا يرى ويسوق الكلام لاعتقادهم
فيه انه كبعض طوال الشر وان كان اعظمنا بانما يشتمل على الانسان ان
يحض من يلك احمرها في طاعته واجتهد في انها استفاد من صفاته تعالى
الله عن هذه الا انا ولم يعلموا ذلك ولو علموا انه ليس كمثله شيء وانه بخلاف الاجناس
كلها

لعلموا ان نفي الرؤية عنه تنزيه له عن ان يشبه الاجسام المرئيات كما ان
نفيهم ان يدرك باللمس تنزيه له عن ان يشبه الملموسات واما الاشعرية فقالوا
بانه تعالى يرى لا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا امام ولا كله
ولا بعضه ولا يصح ان يشير اليه من رآه وقالوا نراه وليس بمتلون ولا مضيء
ونراه وليس هو في ضيا ولا انه يساويه ظلمة ولا اضيا وقالت هذه الطائفة
في الرؤية قولا لا يعقل وقصدت التقرب الى العامة بنصرة الرؤية وخالفت
الرؤية والمعتزلة بنصرت ما لم تذهب اليه العامة وخالفت الحق ولم
توافق العامة واما ضرار بن عمرو فانه يقول ان الله تعالى لا يرى يوم القيمة
بحاسة غير هذه الحواس واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهبوا اليه لما المشبهة فانا لا نكلمهم في هذه المسئلة لانهم
يسلمون لنا انه تعالى اذا لم يكن جسما لم يجز عليه الرؤية ونحن نسلم لهم انه
لو كان جسما لجازت عليه الرؤية وانما نكلمهم في انه تعالى ليس بجسم فمتى بطل
ذلك بطل ما بنوه عليه وقد تقدم من الدلالة على ذلك ما يغني كل منصف وانما
نكلم في هذه المسئلة من يثبت الرؤية وينفي التجسيم وهم الاشعرية وضرار بن عمرو
والذي يدل على بطلان مذهبهم العقل والسمع اما الدلالة من جهة العقل فهو انه تعالى
لو صح ان يرى بالابصار في حال من الاحوال لوجب ان نراه الان ومعلوم انا لا
لا يصح اما الاول فالذي يدل عليه انه تعالى حاصل على الصفة التي لو رآه لرآه الا
لكونه عليها والواحد منا حاصل على الصفة التي لو رآه لما رآه الا لكونه عليها والموانع
مرتفعة وهو تعالى موجود وهذه هي الشرائط التي معها يرى المرئيات ه
اما انه تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي الا لكونه عليها فلانه لا
خلاف بيننا وبين مخالفينا في ذلك واما الخلاف في الصفة التي لاجلها يرى المرئي
فعندنا ان المرئي انما يرى لما هو عليه في ذاته وهي الصفة المقتضاة عن صفة
الذات ككون الجوهر متحيزا وكون اللون هيئة لمحله وعند الشيخ ابي عبد الله البصري
ان المرئي انما يرى لاجل صفته الذاتية وعند اصحاب الاشعرية انه يرى لوجوده
وعند ضرار بن عمرو ان الله تعالى يخلق لنا حاسة نراه بها لا يعلمها الا هو والذي
يدل على صحة قولنا انه قد ثبت هذا الحكم وهو صحة رؤية المرئي فلا يخلو اما ان يثبت
لامر او لا لامر باطل ان يثبت لا لامر لانه لم يكن بان يثبت اولى من ان لا يثبت ه ه

واذا ثبت لامر فلا يخلو اما ان يكون راجعا الى ذات المرئي او
يكون خارجا عن الذات لا يجوز ان يكون لامر خارج عن الذات من فاعل او علة اما انه
لا يجوز ان يكون بالفاعل فلو صح اسنادها الى الفاعل لا يجوز له في ذلك والا كان يصح
ان يوثر فيما يصح روئيته يحيطه مما لا يصح روئيته وما لا يصح روئيته ما يصح روئيته
وذلك محال الوجه الثاني ان الفاعل لا يوثر الا في مسئلة الجواز وهذا الحكم
جواز والجواز لا يجوز له والاداء الى الاتصال بما لا نهاية له وهو محال والجواز
ان ثبت هذا الحكم بمعنى لا زما ثبت بمعنى [illegible] على مسئلة الجواز وهذا الحكم جواز
والجواز لا يجوز له لمثل ما تقدم فبطل ان يثبت هذا الحكم لامور خارج عن الذات
فلم يبق الا امور [illegible] ما يرجع الى المدرك ثم لا يخلو اما ان يكون هو الصفة الذاتية
او المقتضاة عنها لا يجوز ان [illegible] لاجل الصفة الذاتية لانه كان يجب ادراك
المعدومات في حال عدمها لان صفة الذات ثابتة لها في حالة العدم والوجود وقد علمنا
خلاف ذلك فانا لا ندرك الجواهر المعدومة وانما ندركها عند الوجود لاجل
كونها متحيزة وهي لا تظهر الا عند الوجود فان قيل ان هذا الحكم مقتضى عن
صفة الذات بشرط الوجود فلا يلزم ان يدرك المعدومات في حال عدمها قلنا
ان حكم صفة الذات لا يجوز انفكاكها عنها من حيث كان دليل الاعلها دليل المماثلة
والمخالفة فانهما حكمان مقتضيان عن صفة الذات يستحيل انفكاكهما عنها واما
استحالة ذلك فيهما لكونهما حكمين مقتضين عن صفة الذات فكل ما شاركهما
في ذلك وجب ان يشاركهما في استحالة انفكاكه عن صفة الذات اما الاول
فقد تقدم بيانه في اول هذا الكتاب حيث بينا ان المماثلة والمخالفة مقتضيان
عن صفة الذات واما الثاني والذي يدل عليه انه قد ثبت هذه الاستحالة
فلا يخلو اما ان يثبت لامر او لا لامر والثاني باطل لانها لم تكن بان يثبت اولى من ان لا
واذا ثبت لامر لم يخل اما ان يكون له تعلق بالحكم او لا تعلق له به باطل ان يثبت
لامر لا تعلق له به لمثل ما تقدم من ان صفات الجوهرات المقتضاة عن
صفاتها الذاتية لا يجوز ان يثبت لامر لا تعلق له بها لامر له تعلق به فلم يبق الا
ان يكون لامر له تعلق بالحكم ثم لا يخلو اما ان يكون لكونه حكما فقط او
لكونه مقتضيا فقط او لكونه حكما مقتضيا عن صفة الذات لا يجوز ان
يثبت لكونه حكما فقط لان ذلك يبطل بالاحكام المقتضاة عن الصفة

المقتضاة فانها مقتضاة ولا يثبت مفارقة للصفة الذاتية فلم يبق الا ان تكون
هذا الحكم وهو استحالة الانفكاك المماثلة والمخالفة عن الصفة الذاتية فلم يبق
~~الا ان يثبت هذا الحكم وهو استحالة المماثلة والمخالفة عن صفة الذات لمجموع~~
امرين وهو كونه حكما مقتضى للصفة الذاتية فلو كان يصح كون الشيء مرئيا
حكما مقتضى عن صفة الذاتية لوجب ان يستحيل انفكاكه عنها وهو يودي الى
ما ذكرناه من ان ادراك المعدومات في حالة عدمها وهو محال لان الاشتراك
في المقتضى على الحد الذي يقتضي يوجب الاشتراك في المقتضى والا بطل كونه
دلالة عليه وذلك صحيح ان المرئي لا يرى لاجل صفة الذاتية واما ما يذكره
الاشعرية من ان المرئي يرى لاجل وجوده فهو قول باطل لانه كان يجب ان يكون
ان يرى وقد علمنا ان كثيرا من الموجودات لا يصح رؤيتها كالعلم والقدرة
والشهوة والقدرة وما اشبه ذلك واما قولهم ضرار من ان الله تعالى يرى
ماهية هو تعلمها لا يعلمها الا هو فهو قول باطل لان اثبات ما لا طريق له
والحوز وقوله لا يعلمها الا هو [illegible] فقوله ان الله ماهية مناقضة لانه نقيض
له ففي علمها او الا كان فقد ثبت ما لا نعلم ماذا ابطلت هذه الامور الى الرسول الا
ما ذهبنا اليه من ان المرئي انما يرى لاجل صفته المقتضاة عن صفته الذاتية
ونحن لان الله تعالى حاصل على الصفة التي لو روئي لما رئي الا لكونه عليها ثم
وان الصفة التي معها يصح ان يرى هي كونه حيا صحيح الحواس ونحن على هذه الصفة
والمدركات هو المرئيات فان قيل ان الصفة التي معها يصح ان يرى هي ان
لو كان ما معا ان لم [illegible] على صحة الحاسة يوجب كونه مدركا للشيء والعدم تعلم
على ما المعنى الذي يدركه [illegible] فلو كان كذلك لما كان لا يكون في وجود كونها
مدركا للمدرك كانت كونها احالة مع صحة حواسنا وان يقطع الموانع وجود
المدركات لم يعتبر ذلك الى المعنا جواز لا يفعل ما كان كامل هذه الشرائط
لم يصح ان يكون من بين يدينا فيلة كثيرة وعساكر جمة ونحن لا نراها
مع كمال وصحة حواسنا ومعلوم ان من جوز ذلك فقد خرج عن حد العقلاء
ذلك دخل في عداد السوفسطائية وبعد فلو كانت الاذكار معنا زائدا على صحة
الحواس لم يصح الفصل بين الاعمى والبصير لجواز ان يحصل لذلك المعنى للواحد
منهما دون الاخر [illegible] يودي الى جواز ان يصح حال الاعمى على البصير [illegible] ذلك المعنى

للاعمى دون البصير لان ذلك المعنى اذا كان من فعل الله سبحانه جاز ان
يفعله للاعمى دون البصير وكان يحسن من الواحد منا ان يجد لنفسه عكازة
كما يجدها الاعمى مع كمال عقله وصحة حواسه فاذا سئل عن ذلك اجاب باني
لا امن ان يكون في الطريق بئر لكسره ولا خلق الله سبحانه في ادراكها
فاتردى فيها واجدت العكازة للاحتراز من ذلك ومعلوم عند كل عاقل
قبح من هذا حاله وخروجه بهذه القصة من جنون اهل العقول فاذا
صح ان يكون سبب الادراك معنى لو جاز في هذه الحالات وجب القضا بنفيه
بطل ما يقوله الاشعري من اثبات الادراك . واما ما يقوله ضرار من اثبات
الحاسة السادسة وان الواحد منا يعلم الباري الا ان الله تعالى لم يخلقها له
فهو باطل لان تلك الحاسة لا تخلو اما ان تكون صحيحة او غير صحيحة لم يصح الادراك
بها لان صحة الحاسة شرط في صحة الادراك والا كان يجب في الاعمى ان يراه
بحاسته السقيمة ومعلوم خلاف ذلك وان كانت الحاسة صحيحة تصلح للرؤية
وجب ان نراه بهذه الحواس لم علا اما ان تكون صالحة للرؤية او لا تكون
كذلك فان لم تكن صالحة للرؤية استحال ان نرى بها والا وجب ان نرى بسائر
الحواس الصحيحة التي لا تصلح للرؤية من الشم والذوق واللمس ومعلوم خلاف
ذلك وان كانت الحاسة تصلح للرؤية وجب ان نراه بهذه الحواس لمساواتها
لها في انها حواس صحيحة تصلح للرؤية اذ ليست بمخالفة لتلك الحاسة لهذه
الحواس في الهيئة والصورة بازيد من مخالفة هذه الحواس في الشاهد بعضها
لبعض لان فيها اللوزتين والشقل والحرر والبرح والحزن والحول والمشعة
واللصفة ومع اختلاف هذه الحواس في هذا فيها لا يختلف علينا ادراك
المدركات بها فكان يجب ان يصح ادراكنا للباري تعالى بهذه الحواس في
جملة ولا يكون مخالفته تعالى للمدركات ومخالفة تلك الحاسة السادسة
لسائر الحواس التي تصلح للرؤية مانعة من رؤيته تعالى بسائر حواس الرؤية
ومعلوم خلاف ذلك وانما قلنا ان مخالفة تلك الحاسة السادسة
لهذه الحواس ليست بازيد من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض لان
المرجع بالمخالفة الى ان لا يقوم احدها مقام الاخر فيما يكشف من صفته
للحاسة فاستحال التفصيل وذلك نفي محض والنفي المحض لا يفضل البعض
على ما تقدم ولعدو لو جاز ان يقال انه تعالى يرى بحاسة

سادسة وان استحالت رؤيته بهذه الحواس ومعلوم خلاف ذلك
بطل ما ذكروه فصح ان الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رآه تعالى لما
رآه الا لكونه عليها و اما ان الموانع مرتفعة فلان الموانع المعقولة
التي تمنع من صحة رؤية المرئيات هي القرب والبعد المفرطان والرقة
واللطافة والحجاب الكثيف ولا يكون بين المرئي والرائي صننا
ساتر وان يكون المرئي حاصلا في خلاف جهة الرائي او لان يكون حالا
في بعض ما هو مثله ولا يعقل مانع سوى ذلك لان اثبات مانع سوى ما ذكرنا
ادخول به يؤدي الى دفع الثقة بالمشاهدات كما قدمنا وكل هذه الموانع
مستحيل على الله تعالى اما الحلول فمستحيل عليه لانه ليس بعرض وقد قدمنا ما يدل
على ذلك واما القرب والبعد والحجاب والرقة واللطافة والحصول في غير
جهة المحاذاة فانما يصح على الجواهر والاجسام واما ان لا يكون بينه حائلا
ساتر فانه يصح ان يقال فيمن يكون في مكان والله تعالى عن ذلك كله
على ما تقدم بيانه فثبت ان الموانع مستحيلة على الله تعالى عن ذاته واما انه تعالى
موجود فقد تقدم بيانه في . اما ان هذه الشرائط هي التي معها يصح ان نرى المرئيات
ونجب فالذي يدل عليه هو ما قدمناه من ان الواحد منا انما يدرك المرئيات لكونه حيا
بشرط وجود المدركات وزوال الموانع والا كانت ثبت بهذه الجملة انه تعالى
لو صح ان يرى في حال من الاحوال لصح ان نراه الان وانما انه لا يصح ان نراه
الان فالذي يدل عليه انه لو صح ان نراه لوجب ان نراه الان لما قدمنا ان بهذه
الصفة متى صحت وجب ومعلوم انا لا نراه الان لانا لو رأيناه لعلمناه من طريق
المشاهدة وكان يجب ان يكون العلم به ظاهرا جليا كالعلم بسائر المشاهدات
وكان يجب ان لا نحتاج لمعرفته تعالى الى النظر والاستدلال وان تكون المعرفة
به ضرورية كسائر المشاهدات ومعلوم خلاف ذلك فثبت انه تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة ومما يدل على انه تعالى لا يرى بالابصار من جهة العقل
ان القول برؤيته يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال انما قلنا انه يؤدي
الى المحال فلان رؤيته لا تخلو اما ان تكون معقولة او غير معقولة لا يجوز ان
تكون غير معقولة لان اثبات ما لا يعقل لا يجوز لانه لا طريق اليه ولهذا لو جاز اثبات
رؤية غير معقولة لجاز اثبات صفات غير معقولة فقال بانه خبر لا مخبر

وجاهل خلق عن معقول ومعلوم ان ذلك لا يجوز عليه فان قيل انما لم يجز
عليه هذه الاوصاف التي ذكرتم لانها اوصاف نقص والنقائص لا تجوز عليه
تعالى ولم كانت هذه الاوصاف اوصاف نقص امن حيث انها معقولة او من حيث
انها غير معقولة فان كانت نقائص من حيث انها معقولة قيل لهم والجسم لا يعقل الا كذلك
وان كانت اوصاف نقص من حيث انها غير معقولة لزمهم في الرؤية لان الرؤية
ان تكون صفة نقص لانها تشارك هذه الاوصاف في انها غير معقولة
مع تركه القول بها وان كانت الرؤية معقولة وجب ان يكون الباري تعالى
مقابلا لمن يراه او في حكم المقابل له لان الواحد منا لا يرى الاشياء رؤية
معقولة الا على هذا الوجه ولا شك ان الله ليس بمقابل ولا في حكم المقابل
على ما تقدم بيان ذلك في نفي التشبيه فان قيل ما انكرتم ان المقابلة او ما في
حكمها انما كانت شرطا في ادراكنا لما ندركه في دار الدنيا لا من يجوز على ما ندركه
فيكون هذا الشرط راجعا الى المرئي لا الى كون احدنا رائيا بالحاسة فاذا ثبت ان الله
سبحانه لا يجوز عليه المقابلة ولا ما في حكمها لم يجز ان يشترط ذلك في حقه فلا يمتنع
رؤيته لما ذكرتموه ~~فلما لو كان هذا الشرط راجعا الى المرئي لا الى كون احدنا رائيا~~
~~بالحاسة فاذا ثبت ان الله سبحانه لا يجوز عليه المقابلة ولا ما في حكمها لم يجز ان يشترط~~
~~ذلك في حقه فلا يمتنع رؤيته لما ذكرتموه~~ قيل لو كان هذا الشرط راجعا الى المرئي
للزم في الباري سبحانه ان لا يرى هذه المرئيات لانها ليست مقابلة ولا في حكم المقابلة
فلما صح انه تعالى راء لها علمنا ان هذه الشروط انما وجبت فيها لا من حيث رجع الى كون
احدنا رائيا بالحاسة ولو كان رائيا لها الباري تعالى برؤية معقولة للزم ما الزمناهم من انه
يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم خلاف ذلك فصح بدليل العقل انه تعالى لا
يرى بالابصار في الدنيا ولا في الآخرة. واما ما يدل على ذلك من جهة السمع فقوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وانما صح الاستدلال
بالسمع على هذه المسألة وهي مسألة نفي الرؤية دون ما تقدمها من المسائل لان
العلم بصحة السمع لا يفتقر اليها فيجوز ان يحصل لنا مع عرفان سلطة في المسلمين
ولان ان نعلمها الا بعد ان العلم بصحة السمع ~~يجوز ان يحصل لنا من عرفان~~
سطرها يفتقر الى ان نعلم صدوره عن صادق لا يختار الكذب ولا التلبيس
ولا يستجاز منه القبائح اذ لو جاز عليه شيء من ذلك لم نأمن كون السمع او بعضه
من جملة ذلك ولا يحصل الثقة بصحته ما لم نعلم انه لا يجوز عليه شيء من القبائح.

ونحن لا نعلم انه تعالى لا يفعل القبيح الا بان نعلم انه عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عن فعله وعالم
باستغنائه عنه وان كل من جمع هذه الاوصاف لا يختار القبيح اصلا على ما بين
ذلك في مسائل العدل لانا لا نعلم انه تعالى حكيم نعلم صحة السمع ولا شك ان العلم
بذلك لا يحصل ما لم نعلم ما تقدم على هذه المسائل من المسائل فلذلك لم يصح
الاستدلال بالسمع على ما تقدم بخلاف هذه المسألة ولذلك نورد ذلك.
ووجه الاستدلال بهذه الآية ان الله تعالى نفى ان تدركه الابصار واذا لم يدركه
لم يره اما انه نفى ان تدركه الابصار فذلك ظاهر في الآية واما انه اذا لم يدركه
لم يره فالذي يدل عليه ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار وهو نفيها عن جانب
ذاته وما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته فاثباته نقص والنقص لا يجوز عليه تعالى
في حال من الاحوال فلم يجز ان يرى بالابصار في حال من الاحوال اما انه تعالى تمدح
بنفي ادراك الابصار عن نفسه فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه لا خلاف
بين المسلمين في ان الله سبحانه تمدح بذلك وانما الخلاف بينهم في كيفية التمدح
فمن قائل يقول انه تعالى تمدح بنفي ذلك عن نفسه نفيا عاما في الاوقات
والاشخاص وهذه مقالة النافين للرؤية او من يحمل الادراك على الاحاطة
ومن قائل يقول انه تمدح بنفي ذلك في حق الكفار دون المؤمنين او في الدنيا دون
الآخرة وهذه مقالة مثبتي الرؤية ولا يحمل الادراك المذكور في الآية على الاحاطة
فثبت ان الامة اجمعت على ذلك واجماعهم حجة على ما سيأتي بيانه فيما بعد ان شاء الله
الوجه الثاني ان ذلك متوسط بين اوصاف المدح ولا يجوز ان يتوسط
بين اوصاف المدح ما ليس بمدح اما انه متوسط بين اوصاف المدح فلان نظام الآية
ما تراه تقدم بعد ذلك الا تسمع الى قوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له
ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير وهذه كلها اوصاف المدح فصح انه متوسط بين المدائح والذي
يدل على انه لا يجوز ان يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح هو ان
الواحد منا لو قال فلان سخي فقيه عالم حبر جواد شجاع كريم لكان قوله بالحبر في
هذا الموضع عبثا من الكلام مستهجنا معيبا عند اهل الفصاحة وليس ذلك الا لانه

وشطر من اوصاف المدح ما ليس بمدح منزلته انه لو ابدل ذلك بما هو مدح كقوله عالم او ما حوله لطلع
لحسن ذلك فاذا كان كلام الله سبحانه بالغا من الفصاحة في اعلى المراتب وجب صيانته
عن هذا السخف بل يجب صيانته عما ليس حسنه في الفصاحة البالغة والاعجاز التام
فثبت ان الله تعالى تمدح بنفي ذلك عن نفسه ولما قلنا ان ادراك الابصار هو رؤيتها
فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في تسمية معنى الادراك الذي هو مشترك بينها والثاني
في الدليل على ان ادراك الابصار هو رؤيتها اما الاول في معاني الادراك فهي اربعة احدها
اللحوق كما يقال ادرك فلان زمان النبي صلى الله عليه وزمان الصحابة اي لحقه ومن هذا المعنى
قولهم ادركت فلانا في الطريق اي لحقته وعليه حمل قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون
اي لملحوقون وثانيها النضج والايناع كما يقال ادركت الثمرة وادركت الفاكهة مع
اينعت ونضجت وثالثها البلوغ في الصبي والجارية كما يقال ادرك الغلام وادركت الجارية
ومن ذلك سمي المكلف بالبالغ المدرك ورابعها احساس الحواس كما يقال ادركت
ببصري كذا وادركت بسمعي كذا اي احسسته ومعنى كان الادراك مشتركا بين هذه المعاني
لم يخص بعضها الا بقرينة او دلالة وقد ثبت انه مع قرينة حاسة من الحواس لم يفهم
منه الا الاحساس بتلك الحاسة فاذا قيل ادركت بسمعي كذا لم يفهم منه الا انه سمعه
باذنه واذا قيل ادركت ببصري كذا لم يفهم منه الا انه رآه بعينه حتى لا يمتري في ذلك من
سمعه من اهل اللغة ممن هو سليم الحال فثبت ان الادراك مشترك بين ما ذكرنا من هذه
المعاني **وأما الموضع الثاني** وهو ان ادراك الابصار هو رؤيتها فالذي
يدل عليه انه لا يجوز ان يثبت باحد اللفظين وينفى بالآخر فلا يجوز ان يقول قائل ادركت
ببصري شخصا وما رأيته بعيني او رأيته بعيني وما ادركته ببصري بل يعد من قال ذلك مناقضا
لكلامه فانه لا فرق منزلة من قال ادركت ببصري شخصا وما ادركته ببصري الا ان
المناقضة في الكلام الاول من جهة المعنى وفي الكلام الثاني من جهة المعنى والعبارة جميعا
وهذه امارة لا اما للمترادف الالفاظ المترادفة على المعنى الواحد فانه لا يجوز اثبات بعض
ذلك مع نفي البعض كما ثبت مثله في الجلوس والقعود فانه لما كان معناهما واحدا
لم يجز اثبات احد اللفظين ونفي الآخر فلا يجوز ان يقول قائل جلست في دار فلان
وما قعدت فيها بل يعد من قال ذلك مناقضا جاريا مجرى ان يقول جلست فيها وما
جلست فان قيل لا نسلم لكم لظاهر الآية لان ظاهرها يقتضي ان الابصار
لا تدركه وعن كل الكهول وقليل ان البعض من اولئك مفهوم فان المراد به
المبصرون بالابصار لا بانفسها ان الله تعالى او ورد ذلك مورد التمدح

ولا تمدح له في لا تدركه الابصار لانها كما لا تدركه لا تدرك سواه فبطل ما اوردوه ووضح
ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار وهو رؤيتها عن نفسه وقول من يقول ان المراد بالادراك
ههنا الاحاطة قول باطل لان الادراك ليس من الاحاطة في شيء ولهذا يصح ان يقال احاط
السور بالمدينة ولا يصح مع ذلك ان يقال ادرك السور المدينة او بالمدينة ويصح ان يقال
ادركت السماء ببصري وان لم يصح مع ذلك ان يقال احطت بالسماء ببصري فبان ان احد الامرين ليس
هو الآخر وصح ما ذكرنا من ان الله تعالى تمدح بنفي ادراك الابصار وهو رؤيتها عن نفسه واما
ان مدحه بذلك راجع الى الذات فلما اوجبنا ان المدح اما يرجع لما هو عليه في ذاته او الى فعله
الاشعرية من ان التمدح بذلك راجع الى نفي الادراك وكذلك ابطلنا ما هو المصير اليه من اثبات
الحالة الشاذة فاذا بطل ان يكون راجعا الى نفي فعل من افعاله لم يبق الا ان يكون راجعا
الى ذاته واما ان اثبات ما تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته فانه نقص فالذي يدل عليه ان الادراك
الذي تمدح الله تعالى بنفيه عن نفسه لا يخلو اما ان يكون كمالا واما ان يكون نقصا
واما ان لا يكون كمالا ولا نقصا والاول باطل لان التمدح بنفي الكمال يوجب النقص والحكيم
لا يتمدح بالنقائص والثالث باطل لان الحكيم لا يجوز ان يتمدح بنفي ما ليس فيه كمال ولا نقص
فلا يجوز ان يتمدح بانه لا يتغير في نفيه ذلك لما ليس في اثباته كمال ولهذا لا يجوز للعاقل ان يتمدح
بانه لا يقعد في داره لما لم يكن في ذلك نقص فبقي ان الادراك الذي تمدح الله سبحانه بنفيه
عن نفسه نقص واما ان اثبات النقص في حقه تعالى لا يجوز فالذي يدل عليه انه لا خلاف بين
المسلمين في ان النقائص لا تجوز عليه تعالى في الدنيا ولا في الآخرة فصح الاستدلال بما ذكرناه
من هذه الآية على انه تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الآخرة ويصير ذلك جاريا
مجرى قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله يطعم ولا يطعم
فكما لا يجوز اثبات ما نفاه من ذلك في الدنيا ولا في الآخرة كذلك في مسئلتنا ومما يدل
على ذلك من جهة السمع قول الله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما
تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين
ووجه الآية دلالتها انه تعالى لا يرى بالابصار من وجهين احدهما ان الله تعالى نفى ان يراه
موسى عليه السلام نفيا عاما واذا لم يره موسى لم يره غيره اما انه تعالى نفى ان يراه موسى
فذلك ظاهر في قوله تعالى لن تراني ولن موضوعة في لغة العرب لتأبيد النفي يدل عليه
قول الله تعالى ان الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فثبت انه

تعالى نفى ان يراه موسى نفيا عاما واما ان موسى عليه السلم اذا لم يره لم يره غيره فالدليل
عليه انه لا خلاف من العالمين بهذه المسئلة ان موسى عليه السلم اذا لم يره فان غيره لا
يراه لانهم اما يثبتون الروية لجميع المومنين ولا يخصون بها بعضا دون بعض واذا ثبت
ان موسى عليه السلم لا يرى الله تعالى لنص هذه الاية مع انه صفيه وكليمه وخيرته
من خلقه ثبت ان غيره لا يراه بهذا هو الوجه الاول من الاستدلال بهذه الاية الوجه
الثاني ان الله تعالى علق روية موسى عليه السلم له تعالى بشرط استحال ثبوته واذا استحال
الشرط استحال المشروط اما انه تعالى علق رويته بشرط استحال ثبوته فذلك ظاهر
في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فوعد تعالى ان يراه
ان استقر الجبل ومعلوم ان الجبل اندك ولم يستقر بمقتضى نص الاية فثبت انه تعالى علق
روية موسى له بشرط استحال ثبوته واما انه اذا استحال الشرط استحال المشروط فذلك
معلوم ضرورة لان المعاندة بالشرط هو وقف المشروط عليه في الصحة فصح الاستدلال
بهذه الاية على ان الله تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة ✿ واما
الموضع الثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف يتعلق في
هذه المسئلة بشبه عقلية وسمعية فمن الشبه العقلية ان قالوا قد ثبت ان
المصحح لروية المرئيات هو وجودها بالدليل الصحيح فمن صحت رويته ومتى لم يوجد لم تصح
رويته والباري تعالى موجود فيجب ان تصح رويته والجواب عن هذه الشبهة انا
لا نسلم ان المصحح لروية المرئيات هو وجودها لانا قد بينا ان المرئي انما يرى لاجل
صفته المقتضاة عن صفة الذات فابطلنا ما عدا ذلك فاما قولهم لان الجسم متى وجد
صحت رويته ومتى لم يوجد لم تصح رويته فالجواب عنه انها لم تصح رويته لاجل وجوده
والا لزم في كل موجود ان تصح رويته ومعلوم ان كثيرا من الاعراض موجود ولا تصح
رويته فبطل قولهم ان المصحح لروية المرئيات هو وجودها وانما صحت روية
الجسم عند وجوده واستحالت عند عدمه لا لما ذكروه من الوجود بل لما بيناه من انه انما
صحت رويته لاجل صفته المقتضاة وهي كونه متحيزا وهي لا تثبت الا عند الوجود
على ما تقدم بيان ذلك كله ونعد ولو سلمنا لهم ما ذكروه من ان المصحح لروية
المرئيات هو وجودها لاستلزم ذلك ان تجب روية الباري تعالى في دار الدنيا
ولوجب ان يراه الكفار لانه تعالى موجود وقد بينا انه لا مانع يمنع من رويته تعالى
في دار الدنيا وهم لا يقولون بشيء من ذلك فبطل ما تعلقوا به من هذه الشبهة ✿✿

ومن جملة ما يتعلقون به ان قالوا قد ثبت ان الله سبحانه يرى غيره فيجب ان يرى نفسه كما انه
لما علم غيره صح ان يعلم نفسه فاذا وجب ان يرى نفسه جاز ان يراه غيره كما انه لما
علم نفسه صح ان يعلمنا نفسه وكما ان الواحد منا لما صح ان يرى غيره صح ان يرى نفسه
والجواب عن ذلك ان قياسهم للروية على العلم بغير علة جامعة ولا يجوز اثباته بغير دليل ✿
وذلك ان المصحح لكون الذات معلومة هي صحتها الذاتية وهذا مستمر في جميع الذوات
الموجودة والمعدومة والمحدثة والقديمة وليس كذلك المصحح للروية فانا قد بينا ان المصحح لروية
المرئيات هي صفاتها المقتضاة عن صفاتها الذاتية كالتحيز للجوهر والهيئة للون فان كان
المصحح لكون الشيء معلوما مخالفا للمصحح لكونه مرئيا لم يصح قياس الروية على العلم فلم يلزم ما ذكروه
من انه تعالى لما صح ان يعلم نفسه صح ان يعلمه غيره ولئن وجب ان يرى نفسه لا يجب ذلك
وذلك لانا قد بينا فيما تقدم ان الروية مستحيلة على الله تعالى لاجل ما هو عليه في ذاته فكما
استحال على غيره ان يراه فكذلك يستحيل ان يرى نفسه اذ لا يجوز ان يختص بصفة يصح ان يرى
لاجلها نفسه ويستحيل على غيره ان يراه مع انه لا مانع من ذلك كما ان الواحد منا لما اختص
بصفة يصح ان يرى لاجلها نفسه ... على غيره ان يراه مع صح ان يراه غيره لاجل
اختصاصه بتلك الصفة فكان يجب لو صح ان يرى نفسه ان يراه غيره كما ثبت ذلك في الواحد منا
وقد بينا انه تعالى يستحيل ان يرى وليس كذلك كونه تعالى عالما بنفسه فانه لا دلالة فيه تثبت لذلك
بالصحة والثبوت فلما صح ان يعلم نفسه صح ان يعلمه غيره واما قولهم لان الواحد منا لما
صح ان يرى نفسه لما صح ان يرى غيره فهو غير صحيح لان المصحح لكونه مرئيا في نفسه
هو كونه متحيزا والمصحح لكونه رائيا لغيره هو كونه حيا لا آفة به مع ارتفاع الموانع فاذا
اختلف المصحح لم يجز ان يقاس احد الامرين على الاخر لانه لا علة ترتبط بينهما فبطل ما
اوردوه ✿ واما ما يتعلقون به من جهة السمع فمن ذلك قوله تعالى ولما جاء موسى
لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك الاية قالوا فلولا ان الروية جائزة عليه
تعالى لما سال موسى عليه السلم لن سيلتها لك ✿ والجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان المخالف لنا في هذه المسئلة وهم الاشعرية ومن قال بقولهم يجوزون على الله تعالى
فعل القبائح من الكذب والتلبيس وغيرهما ولا يصح لهم مع هذا التجويز الاستدلال
بكلام الله تعالى على شيء من المسائل لانهم لا يامنون ان يكون ذلك من جملة الكذب
والتلبيس الذي لا قبح لهما عندهم سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا العذر كاف
في منعهم من الاستدلال بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه على ما يثبتونه
من المسائل ✿ الوجه الثاني انا نقول لهم ان موسى عليه السلم لم يسال الروية لنفسه ✿

دون موسى

وأما سؤالها لقومه فيجوز أن يسألوا عن الخطأ أما أنه عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه
فالذي يدل عليه قول الله تعالى يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم فثبت أن السؤال
كان لقومه وأما إضافته عليه السلام إلى نفسه ليعلموا أنه إذا منع من الرؤية مع جلالة قدره
فمن دونه بالمنع أولى ومما يبين ذلك أنهم لما أخذتهم الرجفة قال موسى عليه السلام رب لو
شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا فثبت أن السفهاء هم السائلة
إلهم دونه لما العبد ولو جاز الرؤية على الله تعالى ولم يعلم ذلك عليه السلام فإن قيل
لو جاز أن يسأل ذلك الرؤية مع علمه بأنها لا تجوز عليه تعالى لجاز أن يسأل لقومه ما لا يجوز عليه
تعالى من الصاحبة والولد فيقول أرني صاحبة لك وولدا قلنا الفرق بين الموضعين أن
مسألة الرؤية يصح العلم بها من جهة السمع لما بينا أن العلم بصحة السمع لا يفتقر إلى العلم
بنفيها فلذلك جاز أن يسأل الرؤية لقومه وإن كان عالما بنفيها ليرد ذلك على الله تعالى
ليكون الجواب من جهة الله تعالى أقطع [?] لحجاجهم [?] وليس كذلك مسألة الصاحبة والولد فإنه
لا يصح العلم بها من جهة السمع أصلا لأنه لا يجد الصاحبة والولد إلا من كان محتاجا فلم يعلم
أنه تعالى غني لم يصح الاحتجاج بكلامه تعالى فظهر الفرق بين الموضعين وصح ما قلناه من أنه
عليه السلام إنما سأل الرؤية لقومه * وأما أن قومه يجوز أن يسألوا عن الخطأ فلأنهم ليسوا
معصومين عن ذلك بل قد وقع منهم كما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا يا موسى اجعل
لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون إن هؤلاء متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون فسقط
ما يتعلقون به من هذا الوجه فإن قيل لولا أن الرؤية جائزة على الله تعالى لما شرط رؤيته
موسى باستقرار الجبل وهو ممكن قلنا لا نسلم أنه شرطها بشرط ممكن وإنما
شرطها باستقرار الجبل في حال تحركه ولا شك أن ذلك مستحيل فاستحالت الرؤية
المشروطة به وإنما قلنا إنه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل في حال اندكاكه لأنه لا يخلو
إما أن يريد بما ذكرناه أو يريد استقراره بعد اندكاكه * والثاني باطل لأنه كان يجب
أن يراه موسى عليه السلام في تلك الحال لأنه استقر بعدما جعله دكا فسوف تراني فلما
للعقب [?] ... فلما علمنا أن موسى عليه السلام لم يره بعد استقرار الجبل بعد اندكاكه
دل ذلك على أنه تعالى إنما علق الرؤية بما ذكرناه من استقرار الجبل في حال اندكاكه
فيكون تعليقه تعالى للرؤية باستقرار الجبل على جهة التبعيد كما قال تعالى في أهل النار ولا
يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ولأن أهل اللغة إذا أرادوا إحالة أمر من الأمور
أحالوه على شيء مستحيل * قال الشاعر إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب

وقال آخر وأسلم الجد حقا لا أخالفهم حتى يطير الراحة الشعر *
ونظير ما يتعلقون به لما جاء في هذه الآية ومن جملة ما يتعلقون به من جهة السمع قوله
الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة قالوا وهذه الآية خاصة وما
ذكرتموه من الآية التي تنفي الرؤية عنه تعالى أنه عامة ومن أصلكم بناء العام على
الخاص إذا كان التاريخ بينهما مجهولا وإن كانا معا ربما فالخاص أولى أن
يعمل به فيما تناوله ويعمل بالعام فيما عدا ذلك بالإجماع فيقتضي هذه الآية
أن المؤمنين يرون الله سبحانه في دار الآخرة بالأبصار فلا يصح ما ذكرتموه قلنا
الجواب عن ذلك أنا قد بينا أنه لا يصح للمخالف التعلق بشيء من كتاب الله تعالى
مع بقائه على مذهبه من إضافة كل كذب ولبس إليه وبعد فإنا قد بينا أن قوله
لا تدركه الأبصار تمدح راجع إلى ذاته فلا يصح تخصيصه في حال من الأحوال
لأن صفات الذات لا يصح تخصيصها وإنما يصح التخصيص في الأفعال وبعد فلو سلمنا
أنه يصح تخصيصها تسليم جدل فإنه لا يصح تخصيصها بما ذكروه من قوله تعالى
إلى ربها ناظرة لأن النظر لا يفيد الرؤية لوجوه منها أن القائل من أهل اللغة يقول
نظرت إلى الهلال فلم أره ويكون كلاما صحيحا فلو كان النظر يفيد الرؤية
لناقض الكلام ومعلوم خلاف ذلك ومنها أن القائل منهم يقول نظرت
إلى فلان فرأيته فيعقب النظر بالرؤية ويجعلها حاصلة به والشيء لا يعقب بنفسه
ومنها أن القائل منهم يقول ما زلت أنظر إلى فلان حتى رأيته فيجعل الرؤية غاية
للنظر والشيء لا يكون غاية لنفسه فصح أن النظر ليس من الرؤية في شيء وإذا لم يكن
النظر هو الرؤية لم يصح تخصيص قوله تعالى لا تدركه الأبصار بقوله إلى ربها ناظرة
لأن من حق المخصص للعموم أن يدل على نقيض ما دل عليه العموم حتى يخرج ما تناوله
العموم وهذا غير ثابت في النظر من حيث تأوله بينا أنه لا يفيد الرؤية وأيضا
النظر لفظة مشتركة بين معان خمسة أحدها نظر العين فمن علق النظر بالعين
أفاد تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي ولا يجوز أن يكون الله سبحانه في جهة
عندنا وعند مخالفينا في هذه المسألة وهم الأشعرية ومن قال بقولهم وإذا استحال
ذلك عليه سبحانه لم يجز أن يقلب أحد حدقته في جهته فلم يستقم الرؤية فلم يصح للمخالف
التمسك بهذه الآية بوجه من الوجوه فإن قيل فإذا لم يكن النظر يفيد الرؤية
فما معنى النظر ها هنا قلنا الذي يلزمنا في إسقاط قول الخصم أن يكون له وجه يشبهه به

مكي في ذلك ان يدل على انه لا يعلق له بما نورده وقد بان ذلك وبعد فانا نجمع
بين الافادة فنقول قد روي عن جماعة من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
تاويلان وكل واحد منهما يوافق ما قدمناه من ان لا له النظر ومحكم القران الذي
يقتضي انه تعالى لا يجوز عليه الرؤية احدهما ان النظر ها هنا بمعنى الانتظار لثواب الله
تعالى واحسانه فروي عن امير المومنين علي عليه السلام انه مر برجل رافع يده الى السما
شاخص ببصره فقال يا عبد الله اكفف يدك واغضض من بصرك فانك لن تراه في
ولن تناله فقال يا امير المومنين ان لم اره في الدنيا فساراه في الاخرة فقال له علي عليه
السلام كذبت بل تراه في الدنيا ولا في الاخرة اما سمعت الله عز وجل يقول لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ان اهل الجنة ينظرون الى الله تعالى كما ينظر
الله اهل الدنيا ينظرون الى ما ياتيهم من خيره واحسانه فتاول النظر على معنى الانتظار
وكذلك يروى عن ابن عباس رحمة الله عليه في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال ينظر ما ياتيها
من الثواب قال واما الله تعالى فلم تره عين ولا تراه عين وروي نحو ذلك عن مجاهد
وسعيد بن جبير والنظر بمعنى الانتظار ظاهر في اللغة قال الشاعر

فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب

اي لمنتظره وقال اخر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص يريد
منتظرة لنصره واسعده وامثال ذلك كثير فان قيل كيف يجوز ان يكونوا
اهل الجنة منتظرين لما ياتيهم من الخير والمنتظر في غم وحسرة ومعلوم ان اهل
الجنة لا يدخل عليهم غم ولا حسرة قلنا ان المنتظر انما يكون في غم وحسرة اذا كان
محتاجا لما ينتظره وغير واثق بوصوله اليه فاما اذا كان في حال التلذذ التام
وهو في خلال ذلك ينتظر لذة اخرى يعلم قطعا وصولها اليه فينتظر من لذة
الى لذة فانه لا يكون في غم ولا حسرة وهذا معلوم في الشاهد فان احدنا اذا كان
على مائدة بعض الملوك وعليها من انواع النعم الشهية ما يشتهيه الانسان ويلتذه
الاكل وكانت الوان الاطعمة تاتي عليهم شيئا بعد شيء
فانهم غير مستعجلين باكل الاول ينتظرون الثاني ولا يكونون في غم ولا
حسرة لعلمهم انهم منتقلون من لذة الى لذة ولا شك ان حال اهل الجنة اعلى من
ذلك لانهم قد علموا ان نعيمهم دائم ولا يدخل عليهم تنغيص في انتظارهما
ينتظرونه في حال اشتغالهم بما قد حصل لهم من الثواب والتاويل الثاني
ان المراد بالنظر المذكور في الاية هو النظر الى ثواب الله عز وجل وهو تقليب

ه السلم في جهة الثواب الناسا الرؤية محذوف قد حذف المضاف وهو الثواب
الجزيل واقام المضاف اليه مقامه وهو اسم الله تعالى وذلك شائع قال الله تعالى واسال
القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها والمراد اهل القرية واهل العير لانه حذف
المضاف واقام المضاف اليه مقامه هو اصل هذا او هذا الثاني وبه مروي عن امير المومنين
عليه السلام وعن ابن عباس وغيرهما وتصحيح الجمع بين هذين التاويلين يحمل على ان اهل
الجنة ينظرون الى ما قد حصل لهم من الثواب نظر الاحداق وهم مع ذلك ينتظرون ثوابا
اخر لا ياتي بعد ذلك وصح ما قلناه من انه لا معارضة بين هذه الاية وبين قوله تعالى لا
تدركه الابصار ومن جملة ما يتعلق به المخالف ما رواه من ان النبي صلى الله عليه
قال سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رويته
وروي لا تضامون في رويته اي لا تزدحمون قالوا وهذا نص صريح يقتضي اثبات رويته
الله يوم القيمة وذلك خلاف مذهبكم والجواب عن هذا الخبر من وجوه احدها
ما قد مناه انه لا يصح للمخالف الاحتجاج بكتاب الله تعالى ولا بسنة رسوله صلى الله عليه
مع ذهابه على مذهبه من اضافة القبائح الى الله تعالى وثانيها ان هذا الخبر من اخبار الاحاد
لانه لو كان متواترا لوجب ان يكون ظاهرا معلوما عند المخالف والموالف فلا يختص بالعلم
به فريق دون فريق كسائر الاخبار المتواترة ولا شك ان هذه القصة مفقودة
في هذا الخبر لانه وان كثرت رواته الان فانه لا ينتهي الا الى راو واحد وهو قيس بن
ابي حازم وخبر الواحد لا يصح التعلق به في هذه المسئلة لانه لا يقتضي الا غالب الظن
فيما تكاملت شرائطه وهذه المسئلة طريقها العلم اليقين على ما تقدم بيان
ذلك وانما قلنا ان خبر الواحد لا يوجب العلم لانه لو اوجبه في موضع لاوجبه في
سائر المواضع ولكان المخبر عما لا حال يحصل عنه صدق كما يثبت مثل ذلك في الاخبار
المتواترة وقد علمنا خلاف ذلك وثالثها ان ظاهر هذا الخبر لا يصح التعلق به لان
ظاهره يفيد التشبيه الذي لا يقول به احد من المسلمين لانه يقتضي ان يكون رويته
تعالى في جهة العلو على سبيل الاستدارة وهيئة الاشياء والالوان فان قالوا ان
التشبيه بين الرويتين لا بين المرئيين قلنا ان التشبيه بين الرويتين يقتضي التشبيه
بين المرئيين لان احدهما متى كانت مقيدة كانت الاخرى مماثلة لها ولا شك انهما
لا تماثلان الا بعد تماثل المرئيين لان حل تعلقهما بهما شرط ما اوردوه
ورابعها ان هذا الخبر لو كان صحيحا لم يصح الاحتجاج به في هذه المسئلة لانه مخالف

لولا انه العقل ومحكم القرآن الا من ما انه يدل على ان الرؤية مستحيلة على الله تعالى
ومن شرائط صحة الخبر ان لا يكون معارضا للأدلة ومن شرائطه ايضا ان يكون
الراوي عدلا ضابطا ولا يشك ان هذا الخبر عن جامع ما حمل القطع لانه القطر
ومحكم القرآن مقرسا ما يدل على ذلك وان كان الراوي غير عدل فلا صاحب فلان من
انه لا يرى في امثل هذا الخبر الا الى قيس ابي حازم وقد ذكر اهل العلم انه كان مطعونا
في عدالته لانه روى انه كان مقولا ابي امية ومقربا لهم في امرهم وهذا من المطاعن
في الروية لان من اعان طالما على طلمه كان حكمه حكمه وروى ايضا انه كان يشترد
البغض لعلي عليه السلام وروى عنه انه قال منذ سمعته يقول على المنبر انفروا الى
الاحزاب يريد اهل النهروان وهم الخوارج دخل بغضه قلبي في امير المومنين عليه السلام
ومن دخل بغض علي في قلبه فليس بمومن فضلا عن ان يكون عدلا مرضيا لقول النبي
صلى الله عليه وآله فيه لا يحبك الا مومن ولا يبغضك الا منافق ولقوله فيه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه ولا يقبل رواه مثل هذا الراوي في شي من امور الدين مثل
انه ليس بعدل ولا يروايته واما انه ليس بضابط فقد روي انه قد اختلط في
اخر عمره وكان اخر العصا ويلاحق بها الكلاب في الطرقات وقد الكبر
على قلبه عقله ولا يومن ان يكون قد روى هذا الخبر في حال اختلال عقله
فلا يصح روايته وخامسها ان هذا الخبر لو صح المتعلق به لم يكن روايته مطعون
في عدالته لوجب تاويله على ما يوافق الادلة التي قدمنا ذكرها من ان الرؤية مستحيلة
على الله تعالى فيحمل على ان المراد به ستعلمون ربكم والرؤية بمعنى العلم ظاهر
قال الله سبحانه الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل معناه الم تعلم لان النبي لم يدرك
اصحاب الفيل وقال الشاعر رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم بمكة قاطنينا
معناه علمت الله فاذا صح ان الرؤية تستعمل بمعنى العلم كما تستعمل بمعنى الادراك
وجب حملها في هذا الخبر على العلم دون الادراك لاجل ما قدمناه من الادلة
فيكون معناه ستعلمون ربكم يوم القيامة وانما خص القيامة بالذكر
لان الخلق يعلمون الله تعالى ذلكم اليوم كافة وان لم يعلمه في الدنيا الا
بعضهم ويكون فائدة التشبيه بالقمر ان الخلق يعلمون الله تعالى ذلك اليوم
ضرورة كما يعلم القمر من شاهده ولا يتجادلون في معرفة الله تعالى الى كلفة
نظر فان قيل اذا كانت الرؤية بمعنى العلم وقد ثبت ان الكفار يعلمونه تعالى

في الاخرة كما يعلمه المومنون لم يكن لتخصيص المومنين بالذكر فائدة وقد ثبت
ان الخبر وارد على سبيل البشارة لهم قلنا ان بين الموضعين فرقا وذلك لان المومنين
يعلمون الله تعالى ضرورة ازدادوا سرورا الى سرورهم وتيقنوا انما يوصله
اليهم من المنافع مجازاة لهم على اعمالهم وان ذلك دائم وليس كذلك علم
الكفار بربهم فانهم متى علموا الله تعالى ضرورة ازدادوا غما الى غمهم وتيقنوا
انما يوصله اليهم مجازاة لهم على اعمالهم وان ذلك دائم ونصير الحال في ذلك
كالحال في مملوكين احدهما مطيع لمولاه والاخر عاص له ثم علما بوصول
مولاهما فان علم المطيع لوصول مولاه يكون سرورا له وليس كذلك علم
الاخر فظهر الفرق بين الموضعين وصح ان الخبر لو كان صحيحا ثم حملت الرؤية
المذكورة فيه على العلم كانت فائدة عظيمة فان قيل ان الرؤية متى كانت
بمعنى العلم تعدت الى مفعولين كما تقول رايت زيدا راكبا وهذه الرؤية
المذكورة في الخبر لم تتعد الى مفعولين فلا يصح حملها على العلم كما ذكرتم قلنا
بل قد تكون الرؤية بمعنى العلم ولا تتعدى الى مفعولين يدل عليه ما قدمناه
من قول الشاعر رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم بمكة قاطنينا ولقد
فان العلم متى اريد به المعرفة لم يتعد الا الى مفعول واحد قال الله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ومعناه تعلم ما اعلمه ولا اعلم ما تعلمه
وكذلك قوله تعالى واخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فالعلم
ههنا لم يتعد الى مفعولين كذلك الرؤية اذا كانت بمعنى المعرفة
فبطل ما اوردوه وصح انه لا تعلق لهم بهذا الخبر من كل وجه ومما
يؤيد ما ذهبنا اليه ما رويناه بالاسناد الموثوق به الى سمرة بن جندب انه
قال سالنا رسول الله صلى الله عليه هل نرى ربنا في الاخرة فاشخص ونشط
ولمقنا الارض وقال لا يراه احد ولا ينبغي لاحد ان يراه ورويناه بالاسناد
الموثوق به الى جابر بن عبد الله الانصاري انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله اعلموا انكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الاخرة ورويناه
عنه ايضا انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله ان احد لن يرى
الله في الدنيا ولا في الاخرة ورويناه بالاسناد الموثوق به الى عائشة
رضي الله عنها انها سئلت هل راى محمد ربه قالت لقد قف شعري مما قلت

من زعم ان محمدا راى ربه فقد اعظم الفرية على الله عز وجل فهذه الاخبار تويد
ما ذهبنا اليه من ان الله تعالى لا تجوز عليه الروية في الدنيا ولا في الاخرة ولا يصح
للمخالف ان يحمل هذه الاية والاخبار على معنى يوافق مذهبه لانها [illegible] لنفي
الروية فليس له ان يحمل الروية المذكورة فيها على العلم لانه يودي الى ان لا نعلم
احد ربه في الدنيا ولا في الاخرة وذلك مما لا يقول به احد من المسلمين فعلى
هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

فصل و من

جملة ما يكمل به التوحيد العلم بان الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم
والالهية والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في معنى الواحد والثاني
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فاعلم ان لفظ الواحد قد
يستعمل فيه تعالى على معنيين احدهما انه لا يتجزا ولا يتبعض وهذا لا يفيد فيه
بانفراده مدحا لان الجواهر الافراد والاعراض القائمة بها تشاركه في ذلك
وانما يكون مدحا بانضمامه الى كونه حيا فان كل حي سواه تعالى مركب من جواهر
واعراض وهو تعالى حي لا يتجزا ولا يتبعض على ما تقدم بيان ذلك فيكون ذلك
بمثابة نفي السنة والنوم والمعنى الثاني هو انه تعالى منفرد بصفات الكمال نفيا
واثباتا فلا ثاني له يشاركه في ذلك وانما يكون ذلك مدحا بانضمامه الى
كونه فان كل حي سواه تجوز عليه السنة والنوم على الحد الذي استحقه ويدخل
في ذلك نفي القديم الثاني فلا ثاني له يشاركه في القدم والالهية وبهذا المعنى
الاخير سمته يوضع اهل اللغة فان الواحد عندهم هو المنفرد بصفات الكمال
يقال واحد عصره ووحيد قومه قال الشاعر يمدح النبي صلى الله عليه واله
جاب به معمر ابيرده   يصوا برد يسمح وحده   واما الموضع الثاني
فمذهبنا ان الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والالهية والخلاف في
ذلك مع الصفاتية والثنوية والمجوس والنصارى فالصفاتية من هذه الامة
اثبتوا قدماء زعمنا انها قائمة بذات الباري تعالى وهي العلم والقدرة والحياة
والسمع والبصر والارادة والكلام والثنوية اثبتوا قديمين في عالمين مختلفين
لا يقوم احدهما بذات الاخر احدهما نور والاخر ظلمة ويقولون ان ما حصل من الخير
خيره هو ما يشبه النقوش فهو من النور بطبعه ولا يقدر عندهم على

فعل الشر وان ما حصل من الشرور وهو ما يشبه النقوش فهو من الظلمة
بطبعها ولا تقدر عندهم على فعل الخير ومنهم من يقول النور والظلمة حيان
ومنهم من يقول النور حي والظلمة موات عاجزة ۞ واما المجوس فانهم يقولون
بقديمين يعبرون عن احدهما بيزدان وهو ذات الباري عندهم وعن الثاني باهرمن
وهو الشيطان وبعضهم يثبت قدم الشيطان مع الباري تعالى وبعضهم قال بحدوثه
ويقولون ان كل ما حصل من الخير وهو الذي يشبه النقوش فهو من ذات
الباري ولا يقدر عندهم على فعل الشر وما حصل من الشرور وهو ما يشبه النقوش
فهو من الشيطان ولا يقدر عندهم على فعل الخير ۞ واما النصارى فربما ذهب قولها
مذهب الصفاتية وربما ذهبت مذهب الثنوية في اثباتها اكثر من قديم واحد ۞
فاعلم انا اذا علم فاما على ظاهر ما يحكى عنهم فمقالتهم متناقضة لا تنضج على شي من
المذاهب فان المحكي عنهم انهم يقولون بان الله تعالى جوهر واحد على الحقيقة وانه
ثلاثة اقانيم على الحقيقة ويريدون بالاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو ذات الباري
تعالى عندهم واقنوم الابن وهو الكلام وربما يسمونه الحكمة والعلم واقنوم روح
القدس وهو الحياة ويقولون ان الابن اتحد بعيسى عليه السلام فصار له طبيعتان طبيعة
لاهوتية وهي التي كان لاجلها يحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص وطبيعة
ناسوتية وهي التي يشارك فيها سائر الانس ۞ واما الموضع الثالث في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه فاعلم انا اذا ذكرنا الكلام في موضعين احدهما في
ابطال كل واحد منهم على انفراده والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ابتدا
اما ما يقوله الصفاتية فقد قدمنا طرفا من الكلام عليهم في باب الصفات
وبينا ان ثبات الله تعالى في ابطال قولهم بقدم الارادة والكلام واما قول
الثنوية بقدم الظلمة والنور فهو باطل لانها عندنا جسمان وعند بعض المثبتين
انهما عرضان وقد دللنا على حدوث الاجسام والاعراض واما قولهم ان
كل واحد منهما لا يقدر على ضد ما يفعله الاخر فهو قول باطل لما نعلمه في الشاهد
من ان العاقل يقدر على الصدق والكذب ولو كان كما قالوه لما يوجد الصدق والكذب
من فاعل واحد وان لا يفعل احدنا الفعل ثم يعتذر منه وقد علمنا خلاف
ذلك واما قولهم ان النور يصدر منه الخير دون الشر وان الظلمة

يصدر منها الشر دون الخير فهو باطل لأن مطالعهم فإن من ضاعت له صرة فيها دنانير
وستر بها الظلمة عنه ثم أشرق النور على رجل مختبئ من عدوه فظفر به عدوه وظفر صاحب
الصرة بصرته وكذلك عند طلوع النور فقد حصل منه ما قولهم الخير والشر قال
الشاعر: وكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبر أن المانوية تكذب
وقال في ذلك الأعرابي يرد عليهم: وزارك بالليل ... المحبب
وأما قول المجوس إن الشيطان يقدر على فعل الشر ولا يقدر على فعل الخير فإن أرادوا به
بالشرور الآلام والموت وسائر ما يعد عند الفزع فهو قول باطل لأن جميع
ذلك إما أجسام وإما أعراض ضرورية ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى على ما تقدم
وإن أرادوا بالشرور القبائح فهو ما سنبين من أن القديم لا يصلح للصدق ونبين
في باب الاستطاعة بطلان هذا القول إن شاء الله تعالى فأما ما يقوله النصارى من أن
الله تعالى جوهر واحد في الحقيقة وثلاثة أقانيم على الحقيقة فهو كلام فاسد متناقض لا يصح لعاقل
يسلم لأن كونه واحدا يمنع من قبوله الانقسام في ذاته ومعناه إذ الواحد هو الذي
لا ينقسم في ذاته أو معناه وكونه ثلاثة يقتضي كونه منقسما في ذاته ومعناه فلا يكون لما حكي
عنهم معنى يعقل إلا أن يحمل على مذهب المثبتة من إثبات أكثر من قديم واحد قائل
قادر عالم أو على مذهب الصفاتية من إثبات إله واحد وإثبات صفات له قديمة وما
ذكرناه في الدلالة على أنه لا ثاني لله تعالى يشاركه في القدم يأتي على الجميع مما حكيناه
من هذه الأقاويل بالنقض والإبطال فأما تسميتهم للقديم بأنه أب وللعلم أو الكلام
بأنه ابن فهو غير معقول لأن المعقول من لفظة الابن في اللغة العربية هو من خلق
الولد من مائه وللمعتزلة فيها في الشريعة هو من ولد الولد على فراشه والمفهوم من
لفظة الأب في اللغة هو من خلق من مائه وفي الشريعة الشريفة هو من ولد على فراشه
متكاملة لشروط الصحة فبطل تسميتهم للقديم بأنه أب وللعلم أو الكلام بأنه
ابن وأما قولهم بالاتحاد والحلول إما أن يريدوا به الحلول أو أن ذاتيهما صارتا
ذاتا واحدة أو أن إرادتهما واحدة أو أن ما يشاؤه كل واحد منهما يشاؤه الآخر
وهذه الأقاويل كلها باطلة أما الحلول فقد بينا أنه لا يجوز على الله تعالى في مسألة
نفي التشبيه وأما الثاني فلأنه لا يجوز أن يصيرا ذاتا واحدة وقد تقدم في إبطال قول
الفلاسفة في أول هذا الكتاب وأما أنه لا يجوز أن تكون إرادتهما واحدة
فلأنها لا توجد إلا بشرط الاختصاص وإرادة الباري متى كانت موجودة لا في محل
كانت قد اختصت به على الممكن من الاختصاص في حقه تعالى إذ لا

إلا أنه يفعل في حقه اختصاص أبلغ من ذلك ولم يحصل لعيسى عليه السلام فلا يوجب
له لأنه يفعل في حقه اختصاص أبلغ من ذلك وهو الحلول في بعضه فبطل قولهم
إن إرادتهما واحدة ولا يجوز أن يريد كل واحد منهما كل ما يريده الآخر لأن الباري
تعالى قد يريد أشياء لا يريدها عيسى عليه السلام بأن لا يكون عالما بها وقت إحداث
الباري لها أو بأسبابها وقد يريد عيسى عليهم السلام ما لا يجوز على الله تعالى أن يريدها وهي
المباحات من أفعاله كالأكل والشرب وما أشبه ذلك فبطل ما يقوله النصارى
من الاتحاد **وإذ قد فرغنا من إبطال قولهم** فلنرجع إلى الدلالة
على صحة ما ذهبنا إليه من أن الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والإلهية
وهو الموضع الثاني وإذا أردنا بذلك تكلمنا في موضعين أحدهما أنه لا ثاني لله تعالى
يشاركه في القدم والثاني أنه لا ثاني له يشاركه في صفته الأخص التي اختص
كونه قديما موجودا لم يزل وذلك لا يجوز أما الأول فلأنه يكون في
صفته الأخص وهو كونه قديما والاشتراك في المقتضي على الحد الذي يصح يكشف
عن المقتضي يقتضي الاشتراك في المقتضى والإبطال كونه كاشفا عنه ودللنا عليه
وذلك لا يجوز وأما أنه لا يجوز أن يشاركه مشارك في صفته الأخص فالذي
يدل عليه أنه لو شاركه في صفته الأخص مشارك لشاركه في سائر مقتضياتها من
كونه قادرا على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا
نهاية له ومن كونه عالما بجميع المعلومات وحيا قديما لم يزل وذلك لا يجوز أما
الأول فالذي يدل عليه هو ما بينا من أن صفته تعالى الأخص تقتضي هذه الصفات بشرط أن
يكون موجودا فمتى شاركه في صفته الأخص وفي الوجود لم يزل وجب أن يشاركه
في هذه الصفات المقتضاة على الحد الذي اقتضيناها عليه لأن الاشتراك في المقتضي على الحد
الذي يقتضي يوجب الاشتراك في المقتضى والإبطال كونه مقتضيا له وهو وأما أن
ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه وجهان أحدهما أنه لو شاركه مشارك في كونه قادرا
عالما حيا لوجب أن يكون قادرا على جميع أعيان مقدورات الباري تعالى وذلك
لا يجوز أما الأول فلأن الباري تعالى إنما وجب أن يكون قادرا على أعيان مقدوراته
لاختصاصه بالصفة الأخص التي هي ذاتية له تعالى ومتى شاركه غيره فيها وجب أن
يشاركه في مقتضاها وهو كونه قادرا على تلك الأعيان وأما أن ذلك لا يجوز فلأنه يؤدي
إلى مقدور بين قادرين ومقدور من قادرين محال كما تقدم الوجه الثاني أنه لو كان

الصانع وذلك لا يجوز اما الاله كان يصح بينهما التمانع ولان كل قادرين يصح بينهما الاختلاف فيصح

مشارك في كونه قادرا عالما حيا لذاته لوجب ان يصح بينهما الاختلاف والتمانع
لان المرجع بصحة التمانع الى ان يوجد من جهة احدهما ضد ما يوجد من جهة الاخر
وقد ثبت ان كل واحد من القادرين يعلم كونه قادرا بالقدرة كالحركة //
والسكون والعلم والجهل والارادة والكراهة وغير ذلك فوجب ان يصح
من كل واحد من القادرين احداث كل واحد من الضدين بدلا من صاحبه والا
بطل كونه قادرا لذاته ولم ينفصل حاله عن حال العاجز بل كان هذا في المقدس
الزم لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات ومن
كل جنس في كل وقت على ما لا نهاية له وجب ان يصح من كل واحد منهما احداث
ضد ما يريد الاخر احداثه لان المتضادات داخلة في جملة اجناس المقدورات
ولسنا نعني بمكان التمانع الا ذلك واما ان التمانع بينهما لا يجوز فالذي يدل
عليه انه لو كان ممكنا ثم قدرنا هذا الممكن وهو ان احدهما حاول تحريك جسم
عند ما حاول الاخر تسكينه او حاول تسخينه عند ما حاول الاخر تبريده
او حاول احدهما ايجاد ارادة لشيء في حال ما حاول الاخر ايجاد كراهة لم يخل
الحال من امور ثلاثة اما ان يحصل ما حاوله كل واحد منهما فيكون الجسم
الواحد متحركا ساكنا اسود ابيض معا ويكونا مريدين كارهين لشيء واحد
معا وذلك محال واما ان يتعذر ما حاولاه معا فيكونا عاجزين متناهي
المقدور وذلك محال من حيث هما قادران لما هما عليه من نفسهما لا لمعنى
وخروج الموصوف عن صفة الذاتية وما هو مقتضى عنها من غير شرط متجدد
محال واما ان يتعذر ما حاوله احدهما ويحصل ما حاوله الاخر وذلك محال
لانهما على سواء في كونهما قادرين على ما لا نهاية له من كل جنس في كل وقت
فليس احدهما بصحة ذلك وبتعذره اولى من الاخر وقد ادى الى هذه المحالات
القول بالقديم الثاني فيجب ان يكون محالا لان ما ادى الى المحال فهو محال فثبت
الموضع الاول وهو انه تعالى لا ثاني معه يشاركه في القدم واما الموضع
الثاني في الدلالة على انه لا ثاني له تعالى يشاركه في الالهية فالذي يدل عليه انه
لو كان معه اله اخر لوجب ان يشاركه في كونه قادرا على جميع اجناس
المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل شيء وذلك لا يجوز اما انه
كان يجب ان يشاركه في هذه الاوصاف فلان الاله هو من تحق العبادة

ولن يكون مستحقا للعبادة الا من كان مختصا بما قدمنا ذكره من هذه الاوصاف
اما ان الاله هو من تحق العبادة فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه لا يجوز ان
يثبت باحد اللفظين ونفي بالاخر فلا يجوز ان يقول قائل هو اله وليس تحق العبادة
او هو تحق العبادة وليس باله بل يعد من قال ذلك مناقضا جاريا مجرى من يقول هو
اله وليس باله او هو تحق العبادة وليس تحق العبادة الوجه الثاني ان اهل اللغة
انما سموا الاصنام الهة لما اعتقدوا فيها انها تحق لها العبادة فقد اصابوا في
تسميتهم لمن تحق له العبادة بانه اله واخطاوا في اعتقادهم ان الاصنام تحق لها
العبادة فثبت ان الاله هو من تحق له العبادة واما انه لن يكون تحق له العبادة
الا من كان مختصا بالاوصاف التي قدمنا ذكرها فلان العبادة لا تستحق الا على اصول
النعم واصول النعم لا تصح الا ممن كان قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع
المعلومات غنيا عن كل شيء اما ان العبادة لا تستحق الا على اصول النعم فلان العبادة
في غاية الخضوع والذلة والتعظيم للمعبود وهي ماخوذة من قولهم طريق معبد
اي مذلل لكثرة المشي ولن تستحق التعظيم الذي هو غاية الشكر الا باعظم النعم والا
كان تعظيما لمن لا يستحق التعظيم واما انه لا تصح اصول النعم الا ممن كان مختصا
بالاوصاف التي قدمنا ذكرها فلان اصول النعم التي لولاها لما صح الانتفاع بشيء اصلا
هي خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين
القبيح والحسن وهذه الامور لا يقدر عليها الا من كان قادرا لذاته دون من كان
قادرا بقدرة ولا يستحق على هذه الامور الشكر والعبادة الا متى كانت نعما وخلت
عما يحبطها من الاساءات ولا يتهيا ذلك الا ممن هو عالم بكل شيء وغني عن كل
شيء حتى لا يكون داع الى الاحسان الا الغنى وحتى لا يفعل شيئا من القبيح واما انه
لا يجوز ان يكون مع الله تعالى من هو مختص بهذه الاوصاف فلما بينا من الدلالة التي قد قضت
بان المختص بهذه الاوصاف يجب ان يكون واحدا والا لزم ما ذكرناه من المحالات
المذكورة في تقدير التمانع فثبت انه تعالى قديم واحد لا ثاني له يشاركه في القدم
والالهية فان قيل ما انكرتم ان يكون معه تعالى قديم ثاني على مثل صفاته
فيكون كل واحد منهما حكيما لا يفعل الا الحكمة والصواب فمتى اراد احدهما
احداث فعل لم يرد الاخر احداث ضده لعلمه بان فعل صاحبه حكمة وصواب
وانه لا يليق بالحكيم ان يفعل الا الحكمة والصواب ومع هذا لا يتم ذلك لم يصح ما ذكرتموه

من تقدير الممانعة فلما عرف هذا صح ان احدهما اثبات الدلالة على تقدير التمانع
دون وقوعه وذلك لا يفتقر الا الى كونهما قادرين فقط فمتى كانا قادرين
صح تقدير الممانعة بينهما وحصل منه غرضنا وهو القول بعجز احدهما الا ان التقدير في هذا
الباب يكشف عما يكشف عنه التحقيق الا ترى ان قائلا لو قال لو صارع زيد الاسد
لصرعه فانا نعلم بهذا التقدير ان احدهما اقدر من الاخر وان لم يقع المصارعة بينهما
كذلك في مسئلتنا فاما ما ذكره السائل من حكمتهما فالحكمة لا تمنع من تقدير التمانع
وانما تمنع من وقوعه ولا حاجة لاثباته في مسئلتنا هذه الى وقوعه بل وقوعه يصح
اثبات الثاني الذي اثبتنا الدلالة على نفيه الجواب الثاني ان كونهما حكيمين لا يمنع مما
رمناه بدلالة التمانع وهو الكشف عن عجز احدهما لانه لا يمتنع ان يستويا في العلم
في باب الحكمة وان كانا ضدين في الحسن كالسواد والبياض فلو قدرنا ان احد
القادرين القادرين للذات اراد ايجاد السواد في الجسم في حال ما اراد الاخر ايجاد
ضده الذي هو البياض فيه لعلم كل واحد منهما بما دعاه الداعي اليه من الحكمة
والصواب لم يخل الحال من الثلاثة الاقسام التي قدمنا ذكرها في دليل التمانع ومع
من الكشف عن عجز احدهما لا محالة فبطل ما اورده السائل وثبت ان الله تعالى
واحد لا ثاني له يشاركه في القدم والالهية وقد ورد القران الكريم بما يدل على
ذلك من ذلك ما يدل على صحة الاستدلال بدليل التمانع ومنه ما يدل بصريحه على
الوحدانية اما ما يدل على الاستدلال بطريق التمانع فقوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وقوله تعالى ما اتخذ الله
من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
سبحان الله عما يصفون ولا يكون الفساد والمغالبة لا يكونان الا مع وقوع
الممانعة التي قدرناها وما اوجبها واما ما يدل بصريحه على الوحدانية
فكثير منها قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى قل هو الله احد
وقوله فاعلم انه لا اله الا الله الى غير ذلك من الايات التي يسقط ظاهرها بالتوجه
الصريح فعلى هذه الطريقة تجري الكلام في مسائل التوحيد وهو الفصل
بلغ مقابلة
الاول من هذا الكتاب واما الفصل الثاني مما تضمنه
الكتاب وهو الكلام في العدل فالكلام منه يقع في اربعة مواضع

احدها في حقيقة العدل والثاني في قسمة مسائله والثالث في ترتيبها والرابع في
الدلالة على صحة ما ذهب اليه في كل مسئلة منها اما الموضع الاول فاعلم ان العدل في
اللغة مصدر عدل يعدل عدلا وقد ذكر في اصل اللغة ويراد به الفعل وهو
يوصف به الغير واستعمالا لحكومة الا ان هذا الحد يتناول الافعال دون التروك
واذا اردنا ان نأتي بحقيقة تجمع الافعال والتروك قلنا هو انصاف الغير بفعل ما
له او يستحق عليه او ترك ما لا يستحق عليه وقد ذكر في عرف اللغة ويراد به
الفاعل لهذا الفعل الذي ذكرناه فان اهل اللغة يسمون الفاعل باسم فعله على طريق
المبالغة يقال فلان رضى وفلان عدل اذا اكثر من فعل ذلك قال الشاعر [illegible]
هم رضا وهم عدل فاما في اصطلاح المتكلمين فقد يذكر العدل ويراد به الفعل
وقد يذكر ويراد به الفاعل فاذا ذكر واريد به الفعل فهو العلم بتنزيه الله تعالى عن
القبيح وعن الاخلال بالواجب وبان افعاله كلها حسنة ولا بد من جمع ذلك
لان من قال ان الله سبحانه يفعل القبيح لم يكن قائلا بالعدل ومن قال انه سبحانه يخل
بالواجب لا يكون قائلا بالعدل ومن قال بان افعاله سبحانه لا تكون حسنة ولا قبيحة
لا يكون قائلا بالعدل لان العدل من جهة ان يستحق عليه الثواب كالتوحيد واشتغل
[illegible] والاعتقاد لحقيقته على ما بيناه فيما بعد انه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وان افعاله كلها حسنة وما هذا حاله لا يستحق عليه الثواب
ويستحق عليه العقاب فان قيل فيلزم في المقلد في التوحيد والعدل ان لا يكون
قائلا بالتوحيد والعدل لان التوحيد التقليد قبيح منهي عنه قلنا كذلك نقول
ولذلك نقول ان التوحيد والعدل واجبان والتقليد في ذلك قبيح وقد تقدم بيان
ما يدل على ذلك واذا ذكر واريد به الفاعل في اصطلاح المتكلمين فهو الذي لا
يفعل القبيح ولا يخل بالواجب في الحكمة وافعاله كلها حسنة فاذا قيل فلان
يقول بالعدل فالمراد انه يقول في الله تعالى ويعتقد انه كذلك واما الموضع
الثاني في قسمة مسائله فهي تنقسم الى قسمين اثبات ونفي وقد قدمنا تفصيل ذلك في
اول هذا الكتاب واما الموضع الثالث في ترتيبها فيجب ان نبدأ منها بمسائل النفي
لان اثباتها على مسائل الاثبات على ما بان تفصيل ذلك في اثبات المسائل واما الموضع
الرابع في الدليل على صحة ما نذهب اليه في كل واحدة منها فقد سلف لنا الدلالة بانه
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وان افعاله كلها حسنة وهذا هو مذهبنا

والخلاف في ذلك مع المجبرة فانهم يقولون ان الله سبحانه هو المحدث للفواحش والمعاصي
ولا محدث لها ولا فاعل لها على الحقيقة الا الله وحده تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا
وقبل الشروع في ابطال قولهم وتصحيح قولنا نتكلم في مقدمة لا بد منها والكلام منها
يقع في اربعة مواضع احدها في حقائق الالفاظ التي تقدم ذكرها وقسمها //
وحصرها والثاني في الافعال التي لا يعرف حسنها وقبحها من جهة العقل وان لم يرد //
شرع بذلك والثالث في بيان الوجه الذي لاجله حسن الحسن وقبح القبيح //
والرابع في الدليل على ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا اما الموضع //
الاول في حقائق الالفاظ اما القبيح فله حدان حقيقي ورسمي اما حده الحقيقي
فهو ما ليس للمتمكن من الاحتراز منه ان يفعله وحده الرسمي هو ما للاقدام عليه
تاثير في استحقاق الذم والمراد بذلك ان الفعل حاصل على وجه لو كان فاعله عالما
به او متمكنا من العلم به ولم يكن ملجا اليه ولم يكن له من الحسنات ما يسقط الذم
المستحق به في جنب المدح المستحق بها لحسن ذمه لاجل وقوعه منه على ذلك الوجه
واما الحسن فله حدان حقيقي ورسمي فحده الحقيقي هو ما للمتمكن من الاحتراز منه ان يفعله
وحده الرسمي هو ما ليس للاقدام عليه تاثير في استحقاق الذم والمراد بذلك انه حاصل
على وجه لو كان فاعله عالما به لما حسن ذمه على وجه من الوجوه واما الواجب فله
حدان حقيقي ورسمي اما حده الحقيقي فهو ما ليس للقادر عليه الاخلال به على بعض
الوجوه وحده الرسمي هو ما اذا لم يفعله القادر عليه يستحق الذم على بعض الوجوه
واحترزنا بقولنا على بعض الوجوه مما لا بد له من الواجبات تقوم مقامه كالكفارات
الثلاث فانها كلها واجبة على سبيل التخيير فمتى ترك اثنتين منها وفعل الثالثة
لم يستحق بتركهما ذما لانه تركهما الى ما يقوم مقامهما في وجه الصلاح ولكنه يستحق
بالاخلال بهما الذم على بعض الوجوه وهو ان يخل بهما وبما يقوم مقامهما
واحترزنا بذلك ايضا من معاصي الانبياء عليهم السلام كاخلال آدم عليه السلام
بالاستدلال لا بعين الشجرة التي حرمت عليه على جنسها وكان ذلك واجبا عليه ولم
يستحق بالاخلال به ذما لان له من الحسنات ما يسقط هذا الذم في جنب
المدح المستحق بها ولكنه يستحق بالاخلال به ذما وذلك الذم على بعض الوجوه
وهو ان لا يكون له من الحسنات ما يوفي عليه فان جملة ما ذكرتموه في حد
الواجب ينتقض عليكم بهرب الملجا من السبع فانه غير واجب عليه

ولو اخل به لاستحق الذم والخلاص لكم من الانتقاض الا ان يشترطوا في الحد ما ذكره الشيخ
ابو رشيد فانه قال الواجب هو ما يستحق بفعله المدح ويستحق الذم بتركه على بعض الوجوه
فلا يلزم على ذلك فعل الملجا لانه لا يستحق المدح به قلنا لا نسلم ان هرب الملجا غير واجب عليه
بل لا بد من القول بوجوبه وانما لم يستحق المدح بذلك لانه لم يفعله لوجوبه ولا لوجه
وجوبه بل فعله للالجا فسلم ما ذكرناه من الانتقاض من دون ما ذكره من اشتراط
استحقاق المدح به لان الحد لا يجوز ان يذكر فيه الا ما به يتميز المحدود من غيره لان
الغرض به الابانة والواجب لا يتميز من غيره باستحقاق المدح به فان المندوب
شاركه في ذلك فلم يحتج الى ما ذكره فهذا هو الكلام في حقائق هذه الالفاظ
واما قسمتها وحصرها اما القبيح فانه لا ينقسم في نفسه وانما ينقسم باعتبار
الطريق الذي به يعرف قبحه فيقال قبيح عقلي ويراد به ان قبحه يعلم من جهة العقل
وان لم يرد شرع بذلك كالظلم والكذب وكفر المنعم وما اشبه ذلك
ويقال قبيح شرعي ويراد به ان قبحه لا يعلم الا من جهة الشرع كالزنا وشرب الخمر وما
اشبه ذلك واما الحسن فهو ينقسم الى قسمين احدهما له صفة زائدة على حسنه
والاخر لا يكون كذلك وما ليس له صفة زائدة على حسنه ينقسم الى قسمين
احدهما يرجح تركه على فعله على الاطلاق وهو المكروه والاخر لا يرجح تركه
على فعله على الاطلاق وهو المباح والذي له صفة زائدة على حسنه ينقسم
الى قسمين احدهما للاخلال به تاثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه والاخر لا
يكون كذلك فالاول هو الواجب والثاني المندوب وفائدة قولنا ان له
صفة زائدة على حسنه انه يستحق المدح بفعله والدليل على حصرها فيما ذكرنا
ان القسمة في ذلك دائرة بين نفي واثبات فلا يجوز دخول متوسط بينهما وبيان ذلك
انك تقول الفعل لا يخلو اما ان يكون للقادر عليه ان يفعله او لا يكون له ان
يفعله فان لم يكن له ان يفعله فهو القبيح وان كان له ان يفعله فهو الحسن ثم لا
يخلو اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا يكون له صفة زائدة على حسنه
فان كانت له صفة زائدة على حسنه وهي استحقاق المدح بفعله على بعض الوجوه
فلا يخلو اما ان يكون للاخلال به تاثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه او لا
يكون للاخلال به تاثير في ذلك فالاول الواجب والثاني المندوب وان لم يكن
له صفة زائدة على حسنه فلا يخلو اما يرجح تركه على فعله على الاطلاق او لا

او لا يترجح تركه على فعله على الاطلاق فالاول هو المكروه والثاني المباح
واما الموضع الثاني في ان في الافعال ما يعلم حسنه وقبحه من جهة العقل وان
لم يرد شرع بذلك فهذا هو مذهبنا والخلاف في ذلك مع الاشعرية ومن قال
بقولهم فانهم يقولون انه لا مجال للعقل في العلم بقبح المقبحات وحسن المحسنات
وانما يعلم ذلك بالشرع والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه
ان العقل يقضي بحسن المحسنات والذي يدل عليه وجوه منها ان العقلا يعلمون
بفطر عقولهم حسن ارشاد الضال عن الطريق وحسن التفضل على الغير وشكر
المنعم وذلك المحمود والموجد ومنها ان العقلا يعلمون وجوب قضا الدين
ورد الوديعة وشكر المنعم وان لم يرد شرع بذلك ولذلك يذمون
من اخل بها والعقلا لا يذمون احدا على الاخلال بفعل الا وذلك الفعل واجب
والوجوب زائد على الحسن ومنها ان العقلا يستحسنون التنفس في الهوا
والتنزه من مانع ذلك والعراة وما اشبههما وان لم يرد شرع بذلك
فثبت ان العقل يقضي بحسن المحسنات واما انه يقضي بقبح المقبحات فالذي
يدل عليه وجهان احدهما ان العقلا يعلمون قبح الظلم والكذب وكفر المنعم
ونسبوك في العلم بذلك المحمود والموجد وان لم يرد شرع في ذلك ولهذا يذمون
من اقدم عليها والعقلا لا يذمون احدا على الاقدام على فعل الا وذلك الفعل
قبيح الوجه الثاني ان العقلا متى شاهدوا رجلا يرمي غيره على ما
لا يتعلق له به كرمية له بان السما فوقه والارض تحته او بان الكواكب في السما
والارض فانهم يقضون بقبح ذلك منه ويعني انه ليس له ان يفعله فلو جحدوا
الشريعة ونواهيها بالباطل ولا يعللون ذلك بالشريعة ويجردون ذلك
من نفوسنا ولو فرضنا رفع اوامر الشريعة ونواهيها عن اعتقادنا وكذا
من لا يعرف بالشرائع كالبراهمة والملحدة يستقبحون ذلك كما يستقبحه
نحن ولا يستجيزون منع درهم بدرهمين كما لا يستقبحه من لو فرضنا نفي
الشريعة ونحن نعلم باضطرار انه لو لم يكن شريعة ولا امر ولا نهي لم يكن
استقباح الانسان كان السما فوقه والارض تحته جاريا مجرى استقباح
منع درهم بدرهمين لكنا نعلم انا نستقبح الاول دون الثاني فبطل قولهم
ان العقل لا يقضي بذلك ثم يقال لهم ما الذي اعرفكم ان العقل لا يقضي بحسن

المحسنات ولا بقبح المقبحات بل قد ورد الشرع بالاحتجاج على اهل العقول بعقولهم
في ذلك كالآيات لاولي النهى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم
تارة اخرى وقال تعالى هل في ذلك قسم لذي حجر وقال تعالى لذكرى لمن كان له قلب
وقال تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون وقال تعالى افلا يتدبرون
القران ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك من الآيات التي وردها الله تعالى محتجا بها على
اهل العقول فبطل ما ذهب اليه المخالف من ان العقل لا يقضي بقبح المقبحات ولا بحسن
المحسنات واما الموضع الثالث في بيان الوجه الذي لاجله حسن الحسن وقبح
القبيح فمذهبنا ان الافعال انما تحسن لوجوه تقع عليها نحو كونها احسانا الى الغير
او مصلحة في نفسها او كونها مستحقة وان الافعال انما تقبح لوجوه تقع عليها
نحو كونها ظلما وكذبا وتكليفا لما لا يطاق والخلاف في ذلك مع المجبرة
فانهم يقولون ان القبيح انما يقبح لحال يرجع الى فاعله من كونه مربوبا مربوبا
ويقولون ان النهي علة في قبح القبيح والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان الفعل متى كان
احسانا الى الغير وتعرى عن سائر وجوه القبح عرف العقلا حسنه وان عدم
كل امر يشار اليه مما سوى ذلك ومتى علموا انه وقع باستحقاق نحو كونه ثوابا
~~للغير عن يريد به علموه حسنا ومتى علموا انه وقع باستحقاق علموه حسنا ايضا~~
وان عدم كل امر يشار اليه ما سوى ذلك فثبت ان الحسن يحسن لوجه يقع عليه
وكذلك فان القبيح يقبح انما لوقوعه على وجه والدليل على ذلك ان العقلا متى
علموا ان الفعل ظلم او كذب او تكليف لما لا يطاق وتكليف الانسان ان يخلق
من نفسه وكتكليف من لا جناح له بالطيران وذم الغير على ما لا يتعلق له به كذم
الانسان لان السما فوقه والارض تحته فانهم يعلمون قبح هذه الافعال لاجل
وقوعها على هذه الوجوه بدليل انها متى لم تقع على هذه الوجوه لم يعلموا قبحها فاذا
كان القبح يدور مع هذه الوجوه نفيا واثباتا عرفنا انها هي المؤثرة فيه لان
العلة هي ما يثبت الحكم بثبوتها ويزول بزوالها اذا لم يكن هناك ما يتعلق الحكم
به اولى فمن كون الفعل ظلما او تكليفا لما لا يطاق يتعلق القبح به لا بامر سواه
ان العقلا يعلمون قبح الفعل متى وقع على الوجه الذي قدمنا ذكره وان عدم كل
امر يشار اليه فلو كان ههنا امر يعلق الحكم الذي هو القبح به لكان يجوز
ان يحصل الفعل ظلما او كذبا او تكليفا لما لا يطاق وذما للغير على ما لا
يتعلق له به ولا يكون قبيحا بان لا يحصل ذلك الامر الذي يدعى انه مؤثر في

القبح ومعلوم خلاف ذلك فان العقلاء قد علموا قبح ما قدمنا من هذه الافعال ملحدهم
وموحدهم فكل ما ادى الى نقض هذا المعلوم وجب بطلانه فاما قولهم ان القبيح
يقبح لكون فاعله محدثا مربوبا فهو قول باطل لانه كان يجب ان يكون جميع افعال العبد
قبيحة لاجل هذه العلة وقد عرفنا انقسامها الى الحسن والقبيح فلم يصح قولهم وكذلك
ولا يصح قولهم ان القبيح يقبح لاجل النهي لوجوه احدها ان النهي لو كان مؤثرا في ذلك
لما اختلف حاله في كونه مؤثرا في القبح بحسب اختلاف الفاعلين له لان المؤثرات
لا تختلف حالها في التأثير بحسب اختلاف الفاعلين لها الا ترى ان الحركة
والسكون لا تختلف حالهما في كونهما مؤثرين في القبح كون الجوهر متحركا وساكنا
بحسب اختلاف الفاعلين فلو كان النهي مؤثرا في القبح لوجب اذا نهى احدنا عن العدل
ولا انصاف وسائر الحسنات ان يكون قبيحة لاجل النهي وذلك باطل والثاني ان النهي
لو كان مؤثرا في القبح لوجب لو نهانا الله عن التوحيد والعدل ان يكونا قبيحين ومعلوم
خلاف ذلك والثالث ان القبيح لو كان انما يقبح لاجل النهي لا لاجل شيء سواه لوجب
لو لم يرد الله سبحانه الكون الظلم والعبث والظلم والكذب وسائر القبائح الا يقبح
منه ذلك لانه لم ينه عنه والقوم لا يجوزون ذلك لانهم يقولون لو لم يرد الله
تعالى الحلول القبح لكان قبيحا منه فبطل قولهم ان القبيح يقبح لاجل النهي وبين ان النهي اذا ورد
من جهة الحكيم سبحانه عن بعض الاشياء عرفنا به ان ذلك الفعل المنهي عنه واقع
على الوجه الذي لاجله حسن الحسن وقبح القبيح واما الموضع الرابع وهو ان
ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا فهذا هو مذهبنا والخلاف في ذلك مع
النظام ومن تبعه كالاسواري وابي عثمان الجاحظ وغيرهما
فانهم يقولون ان الله سبحانه غير قادر على القبيح والذي يدل على صحة مذهبنا
وجوه احدها ما قدمنا من ان الله سبحانه مؤثر على سبيل الصحة والاختيار وانه
سبحانه قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى ولا شك
ان القبائح من جملة اجناس المقدورات فيجب ان يكون قادرا عليها وثانيها ما قد
ثبت ان الله سبحانه قادر على معاقبة العاصي المستحق للعقاب بلا خلاف ولان
ذلك حسن ومعلوم انه اذا تاب خرج عن استحقاقه للعقاب ولا يجوز ان
يكون توبته التي هي الندم مخرجة للقديم عن كونه قادرا على ما كان قادرا
عليه من تعذيبه قبل التوبة لانه لا تعلق بين توبته التي هي الندم والعزم في

والعزم في الفعل وبين فعل الالم به فلا يجوز ان يؤثر في خروجه عن كونه مقدورا
الا ترى ان توبته لا تؤثر في خروجها عن كونها قادرين على ذمه ولعنه وان تاب
مع ان هذه الصفة ثابتة لنا على سبيل الجواز فان لا يؤثر في خروجه تعالى عن كونه قادرا
على تعذيبه بعد توبته لانها ثابتة له تعالى على سبيل الوجوب اولى واحرى الوجه الثالث
انه تعالى قادر على فعل الكذب والكذب قبيح اما انه قادر على فعل الكذب فلانه قادر
على ان يقول العالم قديم وهذا كذب اما انه قادر على ان يقول العالم قديم فلانه
قادر على ان يقول العالم ليس بقديم واذا قدر على ذلك كان قادرا على ان يقول
العالم قديم اما انه قادر على ان يقول العالم ليس بقديم فلان هذا صدق وحسن ولا
شبهة في كونه قادرا على الصدق الحسن واما انه اذا قدر على ان يقول العالم ليس بقديم
قدر على ان يقول العالم قديم فلان قول القائل العالم ليس بقديم هو قوله العالم قديم
وزيادة لفظة ليس وكل من قدر على جملة من الافعال قدر على افراد بعضها
من بعضها اذ لم يكن بعضها محتاجا الى بعض ومعلوم ان قول القائل العالم قديم
ليس محتاجا الى لفظة ليس كحاجة العرض الى جوهره الا ترى ان هذه الكلمات
توجد من دون لفظة ليس فثبت انه تعالى قادر على ان يقول العالم قديم واما ان
ذلك كذب فلان حقيقة الكذب هو الخبر الذي يكون مخبره او ما يجري مجرى مخبره
لا على ما هو به ولا شك ان هذه الحقيقة ثابتة في قول القائل العالم قديم لانا قد
دللنا على حدوثه فثبت انه تعالى قادر على الكذب واما ان الكذب قبيح فقبحه
معلوم ضرورة ولهذا يشترك في العلم بقبحه الملحد والموحد وانما قبح لكونه
كذبا على ما تقدم بيانه فثبت ان الله تعالى قادر على القبيح واحتج من منع من كونه
تعالى قادرا على القبيح بتقدير وقوعه منه ولو وقع لم يخل اما ان يدل على جهله وحاجته
وذلك محال لاستحالتهما عليه تعالى او لا يدل على جهله وحاجته وذلك محال لانه قد
ثبت كونه دلالة في الشاهد على ذلك والدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا والا انتقض
كونها دلالة او يدل ولا يدل معا وذلك محال لان اجتماع النفي والاثبات محال او
يخرج عن ان يدل ولا يدل معا وذلك محال لانه لا متوسط بين النفي والاثبات فاذا
القول بصحة وقوع القبيح منه تعالى يؤدي الى هذه المحالات وجب بطلانه واذا لم يصح
وقوعه منه بطل كونه قادرا عليه والجواب عن هذه الشبهة من وجهين احدهما ان
التقدير هاهنا غير كاشف عن ان ذلك مما يكشف عنه التحصيل وكل مسألة كشف التقدير

فيها عن ان يريد مما يكشف عنه الخصوص فان التقدير فيها لا يصح اما ان التقدير في هذه
المسألة قد كشف عن ان يريد مما كشف عنه الخصوص فلان الخصوص فيها هو صحة وقوع
القبيح منه وهو لا يكشف الا عن كونه قادرا عليه فقط والتقدير الذي
هو الوقوع يكشف عن كونه قادرا عليه اذ لا يقع منه ما لا يقدر عليه ويكشف
عن كونه جاهلا ومحتاجا اذ لا يقع ذلك الا ممن كان جاهلا محتاجا واما ان
كل مسألة كشف التقدير فيها عن ان يريد مما يكشف عنه الخصوص فان التقدير فيها
لا يصح فالذي يدل عليه ان الغرض بالتقدير فيها عن ان يريد هو ابطال الخصوص ومتى
كان كذلك لم يحصل للخصم غرضه من ابطال الخصوص ~~وهو كونه قادرا على~~
القبيح منه تعالى فان غرضه بذلك ابطال ما بني على هذا الخصوص وهو كونه قادرا
على القبيح بل يزيد ذلك تأكيدا وكشف التقدير الذي هو وقوع القبيح منه
تعالى لو وقع عن كونه جاهلا ومحتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لا يقدح
في الخصوص الذي هو صحة وقوع القبيح منه عز وجل واذا لم يزل لم يزل ما
بني عليه وهو كونه قادرا على القبيح لانه لا تعلق بين كونه جاهلا ومحتاجا
وبين كون القادر قادرا الا ان ذلك من قبل الدواعي ولهذا قد يقع القبيح في
الساهي لاجل ما ذكرنا من الدواعي ولا يكشف ذلك عن كون فاعله غير
قادر عليه بل لو لم يكن قادرا عليه لما وقع واذا صح ذلك كله وقد علمنا ان
الحاجة والجهل مستحيلان على الله تعالى ودل الدليل على كونه قادرا على القبيح
لم يحصل للسائل غرضه بتقدير وقوعه منه وهو المنع من كونه قادرا على القبيح
لاجل كشفه عن كونه جاهلا ومحتاجا لفقد التعلق بين كونه جاهلا ومحتاجا
وبين كونه قادرا على القبيح فلا يتم تقديره علما والحال هذه فلذلك قلنا
ان التقدير في هذا الباب لا يصح الوجه الثاني ان تقدير وقوع القبيح من قبل
الباري تعالى يقتضي المحال بالجائز وذلك لا يجوز اما انه يقتضي المحال بالجائز
فلان كونه تعالى جاهلا ومحتاجا [illegible] على ما تقدم بيان ذلك في هذا الكتاب
وكونه فاعلا للقبيح من فعل الباري صحيح في القدرة على ما تقدم بيانه فالقول
بانه لو وقع منه لدل على كونه جاهلا ومحتاجا يقتضي المحال بالجائز وتعليقه به
واما ان يقتضي المحال بالجائز لا يجوز فلانه يؤدي الى خروج المحال عن كونه محالا
وما هذا حاله لا يصح الا ترى انه لا يصح قول القائل لو دخلت الدار لانقلب

الذي يكشف عنه وقوع القبيح منه تع

السواد سابقا لما كان دخوله الدار ممكنا وانقلاب السواد بياضا محالا او الممكن
لا يلزم منه المحال فكذلك ما ذكره السائل فبطل ما اورده وصح انه تعالى قادر على
ما لو فعله لكان قبيحا ولذ قد تقرر ما ذكرناه في هذه المقدمة
فلنرجع الى الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه في اصل هذه المسألة واذا اردنا ذلك دللنا
عليه بان نقول احدها انه تعالى لا يفعل القبيح والثاني انه لا يخل بالواجب والثالث
ان افعاله كلها حسنة اما الفصل الاول فالذي يدل عليه انه تعالى عالم بقبح القبيح
وانه مستغن عنه وكل من علم قبح القبيح وانه مستغن عنه فانه لا يفعله اما
انه عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه فالذي يدل عليه هو ما ثبت من انه تعالى عالم بجميع
المعلومات على كل الوجوه التي يصح ان يعلم عليها وثبت انه غني عن كل حسن وقبيح
ولا شك ان قبح القبيح من جملة الاحكام التي يصح ان تعلم عليها المعلومات فيجب ان يعلم
القبيح عليها وكذلك يعلم المعلومات لانه تعالى على ما هي عليه من صفات الكمال
ومن جملة صفاته كونه غنيا عن القبيح لا يحتاج اليها ولا الى غيرها فيجب ان يعلم
ذاته كذلك واما ان كل من علم قبح القبيح وغناه عنه فانه لا يفعله فالذي يدل
عليه انه يكون قد فقد داعيه اليه وحصل صارفه عنه وكل من فقد داعيه الى
الفعل وحصل صارفه عنه فانه لا يفعله اما انه قد فقد داعيه اليه وحصل صارفه
عنه فلانه مع علمه انه لا يحتاج الى القبيح وقد علم بانه لا داعي اليه ومع علمه مع ذلك
بقبح القبيح كان علمه بذلك صارفا له عن فعله واما ان كل من فقد داعيه الى
الفعل وحصل صارفه عنه فانه لا يفعله فالذي يدل عليه انه لو وقع منه والحال
هذه لقدح ذلك في كونه مقدورا له ومتعلقا به ولهذا كان افعال غيرنا والواننا
وصورنا لما وجدت مع فقد دواعينا اليها وحصول صوارفنا عنها بان بذلك
انها ليست بمقدورة لنا ولا متعلقة بنا فان قيل فلم قلتم على ما قلتموه اذا
كان الله سبحانه مستغنيا عن الحسن الا يفعله لفقد داعيه اليه قلنا انه تعالى
وان لم يكن له داعي الحاجة فله اليه داعي الحكمة وهو علمه بكونه حسنا
واحسانا وحكمة وصوابا وليس كذلك القبيح فان صارف الحكمة وهو
كونه عالما بقبحه يصرفه عنه وعلمه بغناه عنه يقتضي انه لا داعي له اليه من جهة
الحاجة وكل من حصل صارفه عن الفعل وفقد داعيه اليه وجب انتفاؤه من
جهته والا بطل تعلقه به واما الفصل الثاني وهو انه تعالى لا يخل بالواجب والكلام

منه تعالى في ثلاثة مواضع أحدها في أعداد الواجبات التي تجب عليه وتفسيرها
والدليل على وجوبها والثاني في بيان الوجه الذي لأجله وجبت والثالث
في الدلالة على أنه تعالى لا يخل بها. أما الموضع الأول فاعلم أن الوا
جبات على الله تعالى ستة وهي التمكين للمكلفين والبيان للمخاطبين واللطف
للمتعبدين والعوض للمؤلمين وقبول توبة التائبين والثواب للمطيعين
والدليل على وجوب كل واحد منها. أما التمكين للمكلفين فالذي يدل على وجوبه
أنه تعالى لو لم يمكن المكلف مما كلفه بأن يكمل عقله ويقدره على ما كلفه
لكان مكلفا لما لا يمكن وقد بينا أن ذلك قبيح وأن الله تعالى لا يفعل
القبيح. وأما البيان للمخاطبين فالمرجع به إلى أمرين أحدهما نصب الأدلة
على ما كلفه من تحصيل العلم والثاني بيان الخطاب المجمل فلو لم يفعل
الله تعالى ذلك لكان قد كلفه ما لا يعلمه ولا شك في قبح ما هذا حاله
وقد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح. وأما اللطف فالمرجع به إلى كل ما يفعل الله
تعالى للمكلف مما يكون معه أقرب إلى ما كلفه من فعل وترك إذ لو لم يفعل
له ذلك لكان عائدا على غرضه من تكليفه له بالنقض وذلك قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح على مثل ما تقدم. وأما العوض للمؤلمين فالذي يدل
على وجوبه أن الله سبحانه لو لم يعوض من ألمه ولم يكن الألم في الحكم كأنه
من جهة غيره سبحانه أو كان من فعل غيره ولكنه في الحكم كأنه من جهته
سبحانه لكان بإنزاله الألم ظالما قبيحا وقد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح. وأما
قبول التوبة فالمرجع به إلى أمرين فعل وترك فأما الفعل فهو إثابة
التائب على فعله للتوبة. وأما الترك فهو ترك معاقبته على ما تاب منه
فلو لم يقبل الله تعالى توبته والحال هذه لكان ذلك قبيحا لأن التوبة
جارية مجرى الاعتذار من الإساءة في الشاهد ولا استنكار في قبول
العذر في الشاهد. ولهذا قال الشاعر:
إذا اعتذر الجاني محا العذر ذنبه * وكان الذي لا يقبل العذر جانيا
وكذلك قبولها في الغائب والإثابة كذلك قبيحا وقد بينا أنه تعالى لا يفعل
القبيح. وأما الثواب للمطيعين فالذي يدل على وجوبه عليه تعالى أنه لو لم يثب
من أطاعه وتجنب معاصيه لكان قد ألزمه المشاق مع الإلزام حمله عليه من غير ساق

من غير نفع يجره ولا شك في قبح ما هذا حاله وقد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح. وأما
الموضع الثاني وهو في بيان الوجه الذي لأجله وجبت عليه تعالى فهو ما فعله تعالى
من التفضل بالتكليف فإذا لم يستتم حسن هذا التفضل إلا بما ذكرنا من الإتيان بهذه الواجبات
وجب عليه تعالى فعلها والإعانة على حسن التفضل بالتفضل الأخير أنه من طلب منه
استيداع وديعة فإنه لا يجب عليه ذلك وإذا أكثر منه فإذا تفضل بذلك وفعله
وجب عليه صيانتها وحفظها وردها عند المطالبة ولولا أنه فعل من التفضل
ما أوجب ذلك عليه فكذلك في مسئلتنا هذه. وأما الموضع الثالث في الدليل على أنه
تعالى لا يخل بها فهو أن داعيه تعالى متوفرة إلى فعلها وصارفه عن الصوارف وهو قادر على
فعلها وغير ممنوع منه وكل من كان له داع إلى الفعل ولا صارف له عن إيجاده فإنه
يفعله لا محالة فمتى كان داعيه ملجيا له إلى الفعل وصارفه عن الإخلال به ومانعا
منه. أما الأول فلأن علمه تعالى بوجوب الواجبات التي قدمنا ذكرها
داعيه إلى فعلها وعلمه بأنه غير محتاج إلى الإخلال بها وأنه لو أخل
بها لاستحق الذم تعالى عن ذلك يقتضي الانصراف له عن تركها
فعلها. وأما الثاني فالذي يدل عليه أنه لو لم يفعلها مع ما ذكرنا من توفر داعيه
إليه وخلوص صارفه عنه لبطل تعلقه به وخرج عن كونه مقدورا له.
فإذا ثبت أن الله سبحانه عالم بوجوب الواجب وعالم بأنه مستغن عن الإخلال
به وقادر عليه وغير ممنوع منه لأن المنع عليه سبحانه محال لكونه قادرا
على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا نهاية له
على ما تقدم بيان ذلك كله ثبت أنه يفعل الواجب في الحكمة ولا يخل به

وأما **الفصل الثالث** وهو أن أفعاله كلها حسنة فالذي
يدل عليه أنها لو لم تكن حسنة لكانت قبيحة ولا يجوز أن تكون قبيحة. أما أنها لو لم تكن
حسنة لكانت قبيحة فالذي يدل عليه هو ما ثبت من أنه عالم بما يفعله
فلا يخلو إما أن يكون له فعله أو لا يكون له فعله فالأول هو الحسن والثاني
هو القبيح على ما تقدم في حقائقها. وأما أنها لا يجوز أن تكون قبيحة فالذي
يدل عليه هو ما ثبت من أنه تعالى لا يفعل القبيح. ثبت بهذه
الجملة أن الله تعالى عدل حكيم وأنه سبحانه منزه عن كل ظلم وجور.

مطلب

فصل في خلق الأفعال والكلام منه يقع

في ثلثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف والثالث
في إيراد بعض ما يتعلق به المخالف وإبطاله. **أما الموضع الأول**
فمذهب العدلية أنا فاعلون لتصرفاتنا محدثون لها من قيامنا وقعودنا وصلاتنا وصيامنا ومعاصينا
وطاعاتنا وكذلك يقول كل عاقل من المسلمين وغيرهم إلا المجبرة فإنهم
يظهرون القول بأنا لا نفعل تصرفاتنا وأنه لا محدث للكفر والمعاصي إلا الله وهو
قول جهم أن الواحد منا غير محدث لتصرفه ولا مكتسب له وقال الأشعري
والنجار أن الواحد منا وإن لم يكن محدثا لتصرفه فإنه مكتسب له قال أبو الحسن
في أفعاله المباشرة وأما المتولدة فقالوا فيها بمثل مقالة جهم وإلى ذلك
ذهب المطرفية وذهب ضرار بن عمرو والكوفي إلى أن العبد مكتسب
لأفعاله المباشرة والمتولدة والله محدثها وخالقها. **وأما الموضع
الثاني** فقبل الشروع فيه نتكلم في حقيقة الفعل والفاعل وذكر
أفعال العباد على سبيل الجملة أما الفعل فهو ما وجد من جهة من كان
قادرا عليه يعلم هذا إذا عرف حدوثه ولم يعلقه بالقادر فقد عرفه حادثا
ولم يعرفه فعلا لأن العلم بكونه فعلا علم بحدوثه عن قادر فلذا أضيف
إلى طبع كما يقوله أصحاب الطبائع أو إلى قديم موجب ولم يعلقوه بقادر لم
يعرفوه فعلا وحقيقة الفاعل هو من وجد من جهته بعض ما كان قادرا
عليه ولما ثبت أن أفعال القادر تنقسم إلى قسمين أحدهما ما له صفة زائدة
على حدوثه وصفة حسنه والثاني لا يكون كذلك فالثاني كالحركة
اليسيرة وما أشبهها وما هو جار مجراه لأنه لا يلحق المكلف بفعله الأحزان منه
وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة حسنه ينقسم إلى ما للفاعل عليه أن يفعله
وإلى ما ليس للقادر عليه أن يفعله فالأول هو الحسن والثاني هو القبيح
والقبيح لا يدخله قسمة في نفسه وإنما ينقسم باعتبار الطريق إلى معرفة
حكمه فيقال قبيح عقلي وقبيح شرعي وقد تقدم بيان ذلك في أول باب العدل
والذي للقادر عليه أن يفعله ينقسم إلى ما له صفة زائدة على حسنه

وإلى ما ليس كذلك فالذي ليس له صفة زائدة على حسنه ينقسم إلى ما يمدح من كان على
فعله على الإطلاق وإلى ما لا يكون كذلك فالأول هو المكروه والثاني المباح
والذي له صفة زائدة على حسنه ينقسم إلى قسمين أحدهما ما للإخلال به تأثير في
استحقاق الذم والثاني لا يكون كذلك فالثاني هو المندوب والأول هو الواجب
وهو ينقسم باعتبار معرفة حكمه إلى قسمين عقلي وشرعي فالعقلي هو ما عرف وجوبه
بالعقل والشرعي هو ما لا يعرف وجوبه إلا من جهة الشرع وينقسم
باعتباره في نفسه إلى قسمين أحدهما معين والآخر مخير فيه فالمعين هو الذي
لا يقوم غيره مقامه والمخير هو الذي يقوم غيره مقامه وينقسم باعتبار
الوقت الذي يؤدى فيه إلى قسمين أحدهما مضيق والآخر موسع فيه فالمضيق
هو الذي لا يكون لمن وجب عليه تأخيره عن الوقت الذي أوجب له كالصلاة في
~~آخر أوقاتها فإنه لا يكون لمن وجب عليه تأخيرها عن أول الوقت إلى آخرها كالصلاة~~
أول أوقاتها فإنه يكون لمن وجب عليه تأخيرها عن أول الوقت الذي يؤدى فيه
إلى آخره إذا كان معذورا وإن اختلف العلماء في أنه هل يجب عليه العزم على
أدائها إذا أخرها فبعضهم ذهب إلى أنه يجب عليه العزم على أدائها وإلا كان
ملحقا لها بالنوافل وإلحاق الفرائض بالنوافل لا يجوز وذهب بعضهم إلى أنه لا
يجب عليه العزم وإنما يجب عليه أداؤها عند تضيق الوقت متى كان معذورا
في تأخيرها قالوا لأنه قد خير له بتأخيرها ولم يرد دليل على وجوب العزم فلم يجز
إثباته بغير دليل وتفصيل ذلك مذكور في كتب الفقه وجميع ما قدمناه من
الواجبات ينقسم باعتبار من وجب عليه إلى قسمين أحدهما واجب على الأعيان
والآخر واجب على الكفاية فالأول لا يقوم به بعض المكلفين مقام البعض الآخر
والثاني يقوم بعض المكلفين فيه مقام البعض الآخر فهذا هو الكلام في قسمة
أفعال العباد بحسب هذا الموضع وإذ قد تقرر ذلك فلنرجع إلى الدلالة على
صحة ما ذهبنا إليه من أن العباد محدثون لأفعالهم ولنا في بيان ذلك طريقان
أحدهما جملي والآخر تفصيلي فالجملي أن نقول إن العلم بأن الواحد منا محدث
لتصرفه على سبيل الجملة ضروري لأن العلم بتعلق الفعل بالفاعل أجلى علوم
العقل ولهذا فإن العقلاء يعلمون باضطرار حسن ذم الواحد منا على إساءته كما يعلمون
باضطرار قبح ذمه على كون السماء فوقه والصور ولا يجوزون أن يعلموا ذلك

باضطرار مع ان العلم به فرع على العلم بكونه فاعلا الا وقد علموا الاصل باضطرار
وما يبين ان العلم بذلك ضروري انك تجد العقلا عند طلبهم الفعل من الانسان
يطلبونه طلب مضطر الى ان الفعل به يوجد ويحصل وهكذا تجد بعضهم اذا
طلب الفعل من غيره وان ابى يذمون ويلومون من لم يفعل الفعل
ويمدحون منه علمنا انهم يعلمون علما لا يتكلفون دفعه ان الانسان يحصل
الفعل منه بحسب بهذه هي الطريقة الجملية ♦ واما التفصيلية فهي تنحصر
لثلاثة مواضع احدها ان الحالة من احوالنا في الفعل بانا او هي كونها قادرين ♦♦
والثاني ان المتعلق بنا حدوث الفعل دون سائر اوصافه ♦ والثالث في
ابطال ما ادعاه المخالف من الكسب الذي لا يعقل ♦ اما الاول فقد تقدم
بيانه حيث بينا ان الفعل متعلق بنا على سبيل الجملة وقد بينا فيما سبق من مسائل
التوحيد انه لا يؤثر في الفعل من احوال الفاعل شيء سوى كونه قادرا حيث بينا ان
كون القادر قادرا لا يتعدى في تاثيره طريقة الاحداث ♦ واما الثاني
فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه يجب وقوعها بحسب قصودنا وارادتنا
وعلومنا ودواعينا وقدرنا واسبابنا ويقع بحسب كراهتنا وصوارفنا
على طريقة واحدة مع السلامة وكل ما هذا حاله فهو فعلنا ♦ اما الاول فالذي
يدل عليه ما يعلمه من ان الانسان مع السلامة اذا اراد ان يتحرك منه لم يحصل منه
السكون والحركة يسره واذا اراد ان يخط لم يقع منه الكتابة حتى واذا
اراد ان يكتب لم يقع منه البنا واذا دعاه الداعي الى الفعل لم يقع منه فعل اخر
يصرفه الصارف عنه لا محالة اذا علم ان له في الجلوس منفعة عظيمة وانه
اذا قام قلع او احرق بالنار والحال حال سلامة وليس في مقابلته داع صارف
فانه لا يجوز ان يترك الجلوس ويفعل القيام واذا لم يحسن الكتابة البديعة
لم يقع منه واذا كان يحسنها وقصد الى ايقاعها حسبما يفعله حصلت حسب
علمه وقصده والنائم يكون افعاله بحسب قدره مع انه يجب وقوع بعضها بحسب
احوال النائم ♦ واما الثاني وهو ان كل ما هذا حاله فهو فعلنا فالذي يدل عليه انه
لو لم يكن فعلا لنا لكان فعلا لغيرنا ولا يجوز ان يكون فعلا لغيرنا اما الاول فلانه
لا واسطة بين ذلك واما انه لا يجوز ان يكون فعلا لغيرنا فالذي يدل عليه انها
لو كانت فعلا لغيرنا لصح ان كونها فعلا لغيرنا يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال

فهو محال اما الاول فالذي يدل عليه انها لو كانت فعلا لغيرنا لصح من الفاعل لها
ان يختار ايقاعها مع ان الصارف صرفنا عنها والداعي دعانا الى خلافها
مع السلامة ومع علمنا ان نا هنا نعقب الفعل في الضرر المحض
ونحو هذا نعقب النفع المحض ان نفع القيام وقد علمنا ان ذلك غير جائز ♦ واما
الثاني وهو ان ما ادى الى المحال فهو محال فلان صحته تقتضي صحة المحال ويلزم من ثبوته
ثبوت المحال فبطل ان تكون فعلا لغيرنا ♦ الوجه الثاني انه قد ثبت حسن
ذمنا على تصرفنا القبيح ونهينا عنه وحسن مدحنا على تصرفنا الحسن وامرنا به وثبت
قبح ذمنا على الواننا وصورنا ومدحنا عليها وامرنا بها ونهينا عنها فلو كان تصرفنا
فعلا لغيرنا فينا كالواننا وصورنا لقبح ذلك فيها كما قبح في الواننا وصورنا وقد
علمنا ضرورة خلاف ذلك فاذا صح ذلك ثبت انا المحدثون لافعالنا لان
الذي يقف على احوالنا هو حدوثها والذي يتعلق به الامر والنهي والمدح والذم
وجودها دون غيره فيجب ان يكون المتعلق بنا هو حدوثها دون غيره ومما يبطل
قولهم ان الله تعالى لو كان محدثا لافعال العباد لوجب ان يشتق له منها اسما
منه فعله للظلم ظالما وبفعله للجور جائرا كما انه لما كان فاعلا للعدل والاحسان
سمي عادلا ومحسنا ولا اشكال ان من وصف الله تعالى بالظلم والجور فقد خرج
عن دائرة المسلمين ودخل في زمرة الملحدين ♦ فان قال انما خرج من اطلق
ذلك على الله تعالى لاجل اطلاقه لهذه الالفاظ ونحن لا نطلقها بل نقول انه فاعل
للظلم والجور ولا نسميه ظالما ولا جائرا ♦ قلنا ان الامة قد اجمعت على
كفر من وصف الله سبحانه انه ظالم او جائر ولا يخلو اما ان يكون كفره لاجل
اللفظ او لاجل اللفظ والمعنى او لاجل المعنى دون اللفظ محال ان يكون كفره
لاجل اللفظ فقط لانه لو كان جاهلا بالعربية ثم قال ان الله تعالى ظالم او جائر ♦
ويعلم من مقصوده انه يريد بهذا اللفظ انه تعالى عادل ومحسن فانه لا يكفر بالاجماع
ومحال ان يكون كفره لاجل اللفظ والمعنى جميعا لانا نعلم انه لو اطلق معنى
الظالم والجائر على الله تعالى بلفظ غير لفظ العربية لكان كافرا بالاجماع فثبت
انه لا عبرة باللفظ وانه انما كفر لاعتقاده معنى الظالم الجائر في حقه سبحانه
ولا اشكال ان من اعتقد انه تعالى فاعل لكل ظلم وجور وانه لا فاعل له سواه فقد زاد
على ذلك واما ما يمنع من اطلاق الوصف تسترا بالاسلام وذلك غير عاصم له
من الكفر فان قيل الست قد زعمتم ان الله يفعل السواد في الجسم ولا

سمي اسود ويفعل الحركة في المحل ولا يسمى محركا فهلا جاز ان يفعل الظلم والجور
ولا يسمى ظالما ولا جائرا قلنا ان من الموصفين من قال ان ما ذكره المخالف
من اسماء المحال وليست من اسماء الفاعلين لان الاسود في لغة العرب اسم لمن
حله السواد لا لفاعله والمتحرك اسم لمحل الحركة لا لفاعلها وليس كذا الظالم كذلك
فان ذلك من اسماء الفاعلين لان الظالم في الشاهد اسم لمن فعل الظلم لا لمن حله
بدليل انه لا يجوز ان يسمى ما حل فيه القطع وسيف الاحمر ولا يجوز ان يقال من ظلم
وليس بفاعل للظلم او هو فاعل للظلم وليس بظالم بل يعد من قال ذلك مناقضا
نازلا منزلة من يقول هو ظالم وليس بظالم وجرى في ذلك مجرى الشاتم والضارب
فان الضارب اسم لمن فعل الضرب لا لمن حله والشاتم اسم لمن فعل الشتم لا لمن حله
لان الشتم على في اللسان ولا يسمى شاتما والضرب يحل في المضروب ولا يسمى ضاربا
فظهر الفرق بين الموضعين ولزمهم ما الزمناهم وبطل الكسب على ما عليه المطرقة من
قولهم لو كان فعل الغير يعدوه لكان الظلم اذا وجد في المظلوم يسمى ظالما
لانا قد بينا ان الظالم هو من فعل الظلم لا من حله فثبت الموضع الثاني وهو ان
المتعلق بنا هو حدوث الفعل دون سائر اوصافه * واما الموضع الثالث وهو
في ابطال ما ادعاه المخالف من الكسب الذي لا يعقل فاعلم ان المخالف لما الزم مع
الامر والنهي والمدح والذم في كون الافعال خلقا لله تعالى فينا كالمتهم
مع الامر والنهي والمدح والذم في الصور والالوان فرق عند ذلك
بين تصرفاتنا وبين الواننا بان تصرفاتنا كسب لنا والواننا ليست كسبا لنا * والجواب
عما ذكروه ان يقال لهم اما ان يرجعوا بالكسب الى ذات معلومة على الانفراد
او الى صفة او حكم للفعل فان رجعوا به الى الذات قيل لهم تلك الذات
هي شيء خلقه الله او شيء لم يخلقه الله فان قالوا شيء خلقه الله تعالى فقد جعلوا
الكسب خلقا لله مع الفعل فلا وجه لاضافته الى العبد وان قالوا انه شيء
لم يخلقه الله قيل لهم فقد اثبتم العبد محدثا لشيء لم يخلقه الله وذلك هو المطلوب
من الدلالة وان رجعوا بالكسب الى صفة او حكم للفعل قيل لهم اما ان يرجعوا
به الى صفات الفعل او احكامه الواجبة لحدوثه شيئا ومخالفا *
ومماثلا ومتعلقا بالغير حركة وسكونا او الى صفاته واحكامه الجائزة
نحو حدوث الفعل ووقوعه على الوجوه المتعلقة بالفاعل نحو كون الكلام خبرا *
واستخبارا وكون الضرب ظلما وعند ذلك فان رجعوا به الى ما ذكرنا
من صفاته واحكامه الواجبة بطل ذلك لوجهين احدهما انها لا تقف

على اصل الانا ولا يتعلق بها امر ولا نهي ولا مدح ولا ذم فكيف يجعل ذلك
جهة تعلق ذلك بالفعل بنا فيها فان ارادوا بالكسب امرا سوى ذلك
فهو اشارة الى ما لا يعقل ولا يتعلق الاحكام به وما هذه سبيله فليس
اثباته اولى من نفيه * الوجه الثاني ان الكسب لو كان معقولا وصحت
الاشارة اليه فهو عندهم ما يجب حصوله عند خلق الله سبحانه للفعل والقدرة
له لا محالة فالقدرة عندهم موجبة لمقدورها وما هذه سبيله لا يقف على
اختيار العبد لانا نقف على خلق الله سبحانه للفعل والقدرة عليه فلو جاز
ان يقال ان الكسب حاصل من جهة العبد على هذه الحال جاز ان يقال ان
الالوان والصور حاصلة من جهته وان هوي المرمي به من شاهق صادر من
جهته وان كانت الكلمة حاملة عما يفعله الله سبحانه فيه من النقل ومعلوم خلاف ذلك
فبطل ما يشيرون اليه من الكسب فان قالوا ان الكسب هو ما وقع بقدرة محدثة وما
حل بقدرة محدثة قيل لهم ما تريدون بقولكم وقع او حل فان اردتم به
انه حدث بقدرة محدثة فهو الذي نريد من ان العبد محدث لفعله وان اردتم
به انه الكسب فهل الكسب الا ما كم فكيف تفسرون الشيء بنفسه ونعود فنقول
يقال لهم اخبرونا اذا خلق الله تعالى القبيح على مذهبكم ثم اكتسبه العبد فهل
يقبح لاجل الخلق فقط او لاجل الكسب فقط او يقبح لمجموعهما او يقبح لكل واحد
منهما على سبيل البدل فان قالوا انه يقبح لاجل الخلق لزمهم ان يكون الله تعالى
قد فعل القبيح وهم لا يقولون بذلك ولزمهم ان لا يقبح من العبد لانه غير
خالق على مذهبهم وان قالوا انه يقبح لاجل الكسب لزمهم ان لا يقبح من
الله تعالى ارسال الرسل ما لو دعا الى الضلال ولا في اظهار المعجز على الكاذب لانه
غير مكتسب وهم لا يقولون بذلك وان قالوا انه يقبح لمجموعهما وجب ان
لا يوجد قبيح قط لان الله تعالى خالق للقبيح على مذهبهم وليس بمكتسب له *
والعبد مكتسب للقبيح وليس بخالق له وان قالوا انه يقبح لكل واحد
منهما على سبيل البدل لزمهم ان يقبح الفعل من الله تعالى كما يقبح من العبد
وهم لا يقولون بذلك فبطل ما يشيرون اليه من الكسب * وان الكسب
في لغة العرب هو اجترار الفعل لجلب نفع يعود على الفاعل او دفع ضرر
عنه ولهذا لا يجوز ان يسمى الله سبحانه مكتسبا لاستحالة المنافع والمضار
عليه سبحانه فاذا ثبت ان العباد انما يفعلون من جهة الحكمة دون ما

سواها فثبت أن العباد هم المحدثون لأفعالهم والفاعلون لها وأما
الموضع الثالث في إيراد بعض ما يتعلق به المخالف وإبطاله فاعلم أن
المخالف يتعلق في نفي أفعال العباد عنهم بشبه عقلية وسمعية ونحن نوردها
ها هنا ما يكون منبها على غيره ونجيب عنه إن شاء الله تعالى فمن جملة ما يتعلقوا
به أن قالوا لو كان العبد محدثا لفعله لوجب أن يكون عالما بتفاصيله ومقادير
الأوقات الحادثة فيها كما أن الباري تعالى لما كان عالما محدثا لفعله
كان عالما بذلك فلما علمنا أن العبد لا يعلم ذلك بطل أن يكون محدثا لفعله
قلنا الجواب عن ذلك أنه لا يلزم في المحدث لفعله أن يكون عالما بما
ذكرتموه بل يكفي في ذلك أن يكون قادرا عليه ولهذا تقع الأفعال
من النائم والساهي وإنما العلم شرط في أحكام لبعض الأفعال فأما مجرد الحدوث
فلا يفتقر إلا إلى كون فاعله قادرا وبعد فإنا نقول لهم إذا لم يجب في
العبد أن يكون عالما بتفاصيل الفعل الذي يكتسبه ومقادير الأوقات التي
يكتسبه فيها لم يجب مثله في إحداثه له فبطل ما أوردوه ومن جملة ما
يتعلقوا به أن قالوا لو كان العبد محدثا لفعله لوجب أن يكون قادرا على إعادته
كما أن الباري تعالى لما كان محدثا لفعله كان قادرا على إعادته قلنا الجواب
عن ذلك إنا لا نسلم أن من قدر على إحداث الفعل قدر على إعادته لأن من
الأفعال ما لا يصح إعادته وهي التي يختص عدمها بالوقت الثاني كالأصوات وما
أشبهها إذ لو صحت إعادتها لانتقلت من قبيل الباقيات من حيث يصح لها
الوجود وقتين فصاعدا ولخلا عدمها لا لمخرج من كونها من قبيل ما يبقى
ألا ترى أن السواد لو أوجده الله تعالى في المحل ثم قدرنا طرو الساتر عليه
في الوقت الثاني من وجوده لوجب عدمه ولأخرجه ذلك من كونه من
قبيل ما يبقى لما كان مما يصح عليه الوجود وقتين فصاعدا وذلك يؤدي
إلى البطلان الذي علمناه عليه من صفتها الذاتية وهو محال وقد ثبت القول
بأن ما لا يصح إعادته يجب أن يكون محالا إذا لم يصح في كل ما أحدثه الله تعالى
أن يصح إعادته بطل ما علقوه من قولهم إن من قدر على الفعل قدر على إعادته
وإنما يستحيل على العبد إعادة مقدوره لكونه قادرا بالقدرة والقدرة
لا تتعلق في التعلق من المقدور الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد
في المحل الواحد على وجه [illegible] من ذلك المقدور إذ لو تعدت

ولأجرام لتعدت إلى ما لا نهاية له من ذلك الجنس وذلك يؤدي إلى مقدور
من قادر وهو محال كما تقدم فلو تعلقت القدرة بمقدور مبتدى ومقدور
معاد لأدى إلى هذا المحال الذي قدمنا ولهذا استحال على الواحد منا إعادة
مقدوره لأن ما ذكروه من أنه إنما استحال عليه إعادة من كونه غير قادر
على الإعادة وبعد فإنا نلزمهم مثل ما ألزمونا في الكسب فنقول لو كان العبد
مكتسبا لفعله لوجب أن يكون قادرا على إعادته فأي جواب أجابوا عن ذلك
فهو جوابهم مثله وأما ما يتعلقون به من جهة السمع فآيات كثيرة منها قول الله تعالى
خالق كل شيء قالوا وأفعال العباد من جملة الأشياء فيجب أن يكون محدثا لها ومن
جملة ذلك قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون إلى غير ذلك من الآيات
التي يتعلقون بها في هذا الموضع والجواب عما يتعلقوا به من وجهين أحدهما
أن نقول لهم إنه لا يصح لهم الاستدلال بكلام الله تعالى مع نفيهم على القول
أن الله تعالى خلق كل كذب في الدنيا وأن من أضاف ذلك إلى غيره تعالى فقد
ضل فلا يأمنون أن يكون ما يتعلقون به من الآيات من جملة الكذب
الذي أضافوه إلى الله تعالى ونفوه عن العباد وهذا الوجه كاف في إبطال ما هم
يتعلقون بها وفي المنع لهم من التعلق بآيات القرآن الكريم والوجه
الثاني أنه لا يصح الاستدلال بالسمع مع التمسك بهذا المذهب الفاسد
والواجب الرجوع إلى ما يقرر في العقل وتأويل الآيات على موافقته على مثل
ما ذكرناه من رد المتشابه إلى المحكم والموافقة له وتبين لذلك العقول
لأن دلالة العقول بعيدة عن الاحتمال والألفاظ معرضة لأن تحتمل من جهة
دخولها الحقيقة والمجاز ولا إشكال أن ما ذكروه من قوله تعالى خالق كل شيء علم
مخصوص بدلالة العقل فإن الله شيء ولم يجب أن يكون خالقا لنفسه وكذلك
المعاني القديمة والأزلية التي يثبتونها من جملة الأشياء عندهم ولم يجب
أن يكون تعالى خالقا لها وكذلك القول في أفعال العباد فإن الأدلة
العقلية والسمعية قد تطابقت على أن أفعال العباد لا يجوز أن تكون مخلوقة
لله تعالى ولا يمكن أن الآيات التي تقتضي نفي أفعال العباد عن الله تعالى خاصة
في بعض الأشياء ومن حق العام أن يبنى على الخاص ويجعل الخاص بيانا له
والعام ما عدا ذلك إذ لو أجرينا العام على عمومه لكان فيه التناقض لأن الخاص
دال على [illegible] العقل وذلك لا يجوز فإن قالوا إن صفات الباري والمعاني
[illegible]

لا يدخل تحت الخطاب ولم يتناولهم لا يدخل تحت الخطاب فإن قالوا الآية اللفظ
لا يساويها تبطل احتجاجهم بالعموم وإن قالوا الآن دليلا أخرجها قلنا
فكذلك أفعال العباد لا يدخل تحت قوله تعالى خالق كل شيء لأن الأدلة
العقلية التي قدمنا ذكرها قد أخرجها من عموم هذه الآية وكذلك ما ذكرناه
من الأدلة السمعية فيما بعد قد أخرجها أيضا ۞ ونعتقد أنه لا تعلق لهم
بهذه الآية لأن الله تعالى أوردها على سبيل المدح ولا مدح له في أن يكون
خالقا للقبائح فإذا لم يصح ذلك وجب حملها على أنه أراد بها معظم الأشياء
وهي الأجسام والأعراض التي لا يقدر عليها سواه تعالى لأن الكل قد ورد
بمعنى المعظم قال الله تعالى في قصة بلقيس وأوتيت من كل شيء أي من معظم ۞
الأشياء وقال في قصة إبراهيم عليه السلام ثم اجعل على كل جبل منهن
جزءا فلذلك حملنا الآية عليه فأما قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
فلا تعلق لهم بها أيضا لأن ما في قوله تعالى وما تعملون ليست مصدرية ولا
هي بمعنى الذي معنى الآية والله خلقكم وخلق الذي تعملونه أصناما فأراد به
المعمول فيه لا العمل بدليل قوله تعالى أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون ولا شك أنه يريد الأصنام وهذا هو السابق إلى الأفهام
عند سماع هذا الخطاب يحقق هذا أن إبراهيم عليه السلام أورد هذه الآية
محتجا بها عليهم ومبطلا للوم عليه من عبادتهم لشيء مخلوق لهم لأشياء وهي
خشبهم وتصويرهم لا تبصر ولا تسمع [illegible] والكل على أن المعبود يجب أن
لا يكون مخلوقا ولا عاجزا عن دفع من يضره أو نصره وفي هذا الحجة ما عليه
عليهم فلو كان كما توهمته المجبرة من أنه أراد بذلك أن الله خلق أعمال
العباد التي هي نحتهم للأصنام وعبادتهم لها لكانت الحجة لهم على إبراهيم
عليه السلام بأن يقولوا فإذا كان الله تعالى هو الذي خلق نحتنا للأصنام
وعبادتنا لها فلأي غرض جئتنا تزعم أن لا نخلق الله وعبادة الأصنام
فليس ذلك إلينا فلما علمنا أن الحجة لله تعالى ولرسله عليهم السلام على عباده
بطل أن تكون أعمالهم مخلوقة لله تعالى فيهم قال الله تعالى وتلك حجتنا
آتيناها إبراهيم على قومه وقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وكذلك لا يصح إلا على مذهب أهل العدل من أن العباد هم المحدثون
لأفعالهم فبطل ما يعتقدونه ۞ ونذكر ما ذهبنا إليه في هذه المسألة

قول الله تعالى وتخلقون إفكا وقوله تعالى وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير
وقال تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين فلو لم يكن ثم خالق سواه لم يصح ما ذكره في هذه
الآيات ونذكر ذلك أيضا قول الله تعالى والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا
أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله
ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون وقال تعالى وإن منهم لفريقا يلوون
ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من
عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ۞
وقال تعالى ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما
مبينا وقال تعالى يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء
تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا إلى غير ذلك من الآيات الواردة في
القرآن الكريم التي تصرح بأن العباد فاعلون لأعمالهم وخالقون لها
ومكتسبون وعاملون ومما يؤيد ما ذهبنا إليه في هذه المسألة ما رويناه ۞
بالإسناد الموثوق به إلى الإمام الناطق قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله اضمنوا لي ستة أضمن لكم الجنة لا تظلموا عند قسمة مواريثكم ولا تغلوا ۞
غنائمكم ولا تجبنوا عن قتال عدوكم وأنصفوا طالبكم من مطلوبكم
وأنصفوا الناس من أنفسكم ولا تحملوا على الله ذنوبكم وعنه أيضا
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان يوم الجمعة يجمع الله الخلائق
في صعيد واحد ينادي مناد من بطنان العرش ألا كل من عزى الله من ذنبه ولام
نفسه فليدخل الجنة آمنا غير خائف وقال صلى الله عليه وآله وسلم سيأتي
أقوام يعملون بالمعاصي ويقولون هي من الله فإذا رأيتموهم فكذبوهم [illegible]
وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أصب الماء على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فسقط الإناء من يدي وانكسر فقلت الأمر مفروغ منه فغضب النبي صلى الله عليه
وقال إن كان الأمر مفروغ منه فلأي شيء تعتذرين لا يجتمعن [illegible]
ونحن إنما نقول للمخالف لا تخلو أعمال العباد إما أن تكون من الله وحده
أو من العباد وحدهم أو منه ومن العباد فإن كانت من الله تعالى وحده سقطت
عنهم أحكامها من الأمر والنهي والمدح والذم وإن كانت منه ومن العباد

كان مشاركا لهم في أحكامها وإن كانت من العباد وجرمهم فهو الذي يقول
ووجب تنزيه الله تعالى عنها وقد نظم هذا المعنى بعضهم فقال

لن يخلق الأفعال اللاتي تذم بها أحرى لمن حال حتى يأتيها
أما فرض مولى لا يصفها فاللوم يسقط عن جان يسببها
أو كان يشركها فيها فلحقه ما سوف يلحقها من لائم فيها
أو لم يكن لا هو في جنايتها ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها
سيعلمون إذا الميزان مال بهم لهم حوبا أم الرحمن جانيها

خ نزريها

بلغ

فصل في القضاء والقدر

تعالى هذه الطريقة جرى الكلام في هذا الفصل
والكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا والثالث في ذكر الفنزح
منهم أما الموضع الأول فمذهب المعتزلة إلى أنه لا يجوز إطلاق القول
أن أفعال العباد من قضاء الله تعالى ولا من قدره والخلاف في ذلك مع المجبرة
فإنهم يطلقون القول بأن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأما الموضع
الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فهو أن للقضاء والقدر لفظان مشتركان بين
معان بعضها يصح في هذه المسألة وبعضها فاسد وكل لفظة هذا حالها فإنه لا يجوز
إطلاقها فيه أما الأول فالكلام فيه يقع في موضعين أحدهما أن القضاء والقدر
لفظان مشتركان بين معان والثاني أن بعض تلك المعاني صحيح وبعضها فاسد
أما الأول فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في أعداد تلك المعاني وتعيينها
والثاني في أنها مستعملة فيها والثالث في أنها مشتركة فيها أما الأول وهو
الكلام في أعدادها وتعيينها أما أعدادها فهي ستة وأما تعيينها فهي قضاء
بمعنى الخلق وقضاء بمعنى الأمر وقضاء بمعنى الإخبار والإعلام وقدر بمعنى
الخلق وقدر بمعنى العلم وقدر بمعنى الكتابة وأما الموضع الثاني في أنها
مستعملة فيها أما أن القضاء يستعمل بمعنى الخلق فيدل عليه قوله تعالى
فقضاهن سبع سماوات في يومين معناه أتم خلقهن وأما أنها
تستعمل بمعنى الأمر والإلزام فيدل قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا
إلا إياه معناه أمر وألزم وأما أنها تستعمل بمعنى الإخبار والإعلام فيدل
عليه قوله تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض
مرتين أي أعلمنا وأخبرنا وقوله وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر

هؤلاء مقطوع مصبحين معناه أعلمناه بذلك وأما أن القدر يستعمل بمعنى الخلق
فيدل عليه قوله تعالى وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام أي خلقها وأما أنها
تستعمل بمعنى العلم فيدل عليه قوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي علمنا
ذلك من حالها وأما أنها تستعمل بمعنى الكتابة فحكمه قول العجاج الراجز
واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر أمرك هذا فاحذر منه
أي كتب أمرك فالتزم ما يهلك وأما الموضع الثالث وهو أنها مشتركة
فيها فالذي يدل عليه أنها قد أطلقت من غير قرينة لم يسبق إلى أفهام أهل اللغة
بعضها دون بعض بل بقي الفهم مترددا بينها لا يرى لبعضها رجحانا على بعض
ثبت أن القضاء والقدر لفظان مشتركان بين معان وأما الموضع الثاني
وهو أن بعض تلك المعاني صحيح وبعضها فاسد أما أن بعضها صحيح فلأن قول
من يقول إن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى العلم والكتابة
فصحيح لأن الله سبحانه قد علمها وأعلم بها ملائكته أو رسله عليهم السلام وكتبها
في اللوح المحفوظ وقول من يقول إن الواجبات من أفعال العباد بقضاء الله
وقدره بمعنى الأمر قول صحيح لأن الله سبحانه قد أمر بالواجبات فإن جملها
كان عن أمره وأما أن بعضها فاسد فلأن قول من يقول إن أفعال العباد
بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى الخلق قول فاسد أما الواجبات منها فلا يجوز أن
تكون بقضائه تعالى وقدره بمعنى الخلق لوجوه منها أنها لو كانت بقضائه وقدره
بمعنى الخلق لما وقعت على قصودهم ودواعيهم كما في ألوانهم وصورهم ومنها
أنها لو كانت كذلك لما استحقوا عليها مدحا ولا ثوابا كما في ألوانهم وصورهم
ومنها أنها لو كانت كذلك لما استحقوا عليها ذما ولا عقابا وقد علمنا خلاف
ذلك كله فبطل أن تكون من قضائه وقدره بمعنى الخلق وأما المندوبات
والمباحات فلا يجوز أن تكون من قضائه وقدره بمعنى الخلق لوجهين أحدهما
أنها لو كانت كذلك لما وقفت على دواعيهم كما في ألوانهم وصورهم الوجه
الثاني أنها لو كانت كذلك لما حسن مدحهم في فعل المندوبات وترك المباحات
كما لا يحسن مثل ذلك في ألوانهم وصورهم لما كانت من قضائه وقدره وقد علمنا
خلاف ذلك وأما المعاصي فلا يجوز أن تكون بقضائه وقدره بمعنى الخلق

لوجوه منها انها لو كانت كذلك لما وقف على قصودهم ودواعيهم كما في الوانهم
وصورهم ومنها انها لو كانت كذلك لما استحقوا على تركها مدحا ولا ثوابا
كما في الوانهم وصورهم ومنها انها لو كانت كذلك لما استحقوا على فعلها ذما
ولا عقابا ولا يجوز ان تكون افعال العباد بقضائه تعالى وقدره بمعنى
الامر سوى الواجبات منها فانا قد بينا ان الله تعالى امر بها فما وقع منها
من غيره فاما سائرها فلا يجوز ان يكون بقضائه وقدره بمعنى الامر لان الامر يقتضي
الايجاب والحتم ولا شك ان الله تعالى لم يوجبها على العباد وانما ندبهم
الى المندوبات واباح لهم المباحات فبطل ان تكون بقضائه وقدره
بمعنى الامر واما المعاصي فلا يجوز ان تكون بقضائه وقدره بمعنى الامر
لوجوه احدها ان ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وثانيها انه لا خلاف
بين المسلمين ان الله تعالى لا يامر بالمعاصي كما قال تعالى قل ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وثالثها انها لو كانت بقضائه وقدره
بمعنى الامر لما استحقوا على فعلها ذما ولا عقابا ولا على تركها مدحا ولا ثوابا كما
كانت مثل ذلك في الواجبات وقد علمنا خلاف ذلك فثبت ان القضاء
والقدر لفظان مشتركان بين معان بعضها صحيح وبعضها فاسد واما
ان كل لفظة هذا حالها فانه لا يجوز اطلاقها فلان اطلاقها يوهم الخطا وايهام
الخطا لا يجوز واما ان اطلاقها يوهم الخطا فلان اطلاقها يوهم ان الله
خلقها وامر بها وقد بينا ان ذلك غير صحيح على الاطلاق كما لا يجوز اطلاق
القول بانها ليست بقضاء الله وقدره لان ذلك يوهم انه لم يعلمها او لم يعلم
بها ولا باحكامها وكلاهما باطل ولما ان ايهام الخطا لا يجوز فالذي
يدل عليه انه يجري مجرى التلبيس على السامع ولا شك في قبح ما هذا حاله
فثبت انه لا يجوز اطلاق القول بانها من قضاء الله تعالى وقدره وانما يجوز
ذلك في النفي والاثبات مع التقييد بما يزيل الاشكال ويرفع الايهام
وكذلك القول في كل لفظة مشتركة بين معنيين او معان بعضها صحيح
وبعضها فاسد لا يجوز اطلاقها في النفي ولا في الاثبات لاجل الايهام
والتلبيس وانما يجوز النفي والاثبات مع التقييد بما يزيل ذلك ومما يدل
على صحة ما نقوله في هذه المسئلة ان المعاصي لو كانت بقضاء الله سبحانه وقدره

كما تذهب اليه المجبرة بمعنى الخلق لوجب علينا الرضا بها ومعلوم ان الرضا
بها لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه انه لا خلاف بين المسلمين ان
الرضا بقضاء الله سبحانه واجب بهذا المعنى ولذا روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال يقول الله تعالى من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي ويشكر على
نعمائي فليتخذ ربا سواي واما ان الرضا بالمعاصي لا يجوز فالذي يدل
عليه اجماع المسلمين ايضا فانه لا خلاف بينهم انه لا يجوز الرضا بمن
سب الله سبحانه وتكذيب رسله وهدم المساجد وتمزيق المصاحف
والامر في ذلك ظاهر ولا يخلص من المناقضة بين الاجماعين الا القول
ان المعاصي ليست بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى الخلق فان قيل انتم
تقولون ان عذاب اهل النار بقضاء الله تعالى وقدره بهذا المعنى وان لم
يلزمهم الرضا به فهلا جاز ان تكون المعاصي بقضاء الله تعالى وقدره وان
لم يجب الرضا بها قلنا ان بين الموضعين فرقا فان العقوبة تقع في دار الاخرة
وليست بدار تكليف فلذلك لم يجب عليهم الرضا بذلك ولان العقوبة مضرة
ولا يجوز لهم الرضا بها لان دفع الضرر عن النفس واجب اذا امكن فكيف يقاس
احد الامرين على الاخر فبطل ما اوردوه واما الموضع الثالث في ذكر
القدرية من هم فاعلم انه لا خلاف بين الامة في ان هذا الاسم اسم ذم
لما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال مجوس امتي القدرية ان مرضوا فلا تعودوهم
وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم وانهم شر البرية حق على الله تعالى ان يحشرهم مع
الدجال فاما الخلاف بينهم في القدرية من هم فذهبت العدلية الى ان القدرية
هم الذين يضيفون المعاصي الى الله سبحانه ويقولون انها بقضائه سبحانه وقدره
وذهبت المجبرة الى ان القدرية هم المنزهون لله سبحانه عن ان يخلق المعاصي
القائلون انها ليست بقضائه وقدره بمعنى الخلق والدليل على صحة ما ذهبت
اليه اهل العدل وجوه احدها ان الاسم مشتق لمن يثبت القدر دون النافي
له لان الثنوي اسم لمن اثبت الثاني مع الله تعالى دون من نفاه والملحد
اسم لمن اثبت الالحاد لا لمن نفاه والمشبه اسم لمن اثبت التشبيه لا لمن
نفاه والموحد اسم لمن اثبت التوحيد لا لمن نفاه فاذا صح هذا وقد علمنا ان المجبرة

يسمون العدل في المعاصي والعدلية في ذلك كانوا بهذا الاسم احق فان
قيل ان الخوارج يسمون بالمحكمة لانهم نفوا التحكيم وغيرهم اثبته ولم
يسم بذلك قلنا انما سميت الخوارج محكمة لقولهم لا حكم الا لله وهذا اثبات
وان كان لفظه لفظ النفي كقولنا لا اله الا الله وذلك كقول المجبرة لا قدر
الا لله فان قيل انكم اولى بهذا الاسم لانكم تقولون انكم تقدرون
افعالكم وتقدرون عليها قلنا عن هذا جوابان احدهما انه لو كان من يقول
انه يقدر افعاله يلزمه هذا الاسم لكان الله سبحانه يلزمه هذا الاسم لانه يقدر
افعاله وقد مدح بذلك فقال وخلق كل شيء فقدره تقديرا الثاني ان من يدعي شيئا
لا يسمى به الا من كان صادقا فيما ادعاه الا ترى ان المشبهة يدعي انها موحدة
ولم تسم بذلك لما لم تكن صادقة فيما ادعته وكذلك كان من يدعي انه كاتب
وهو لا يحسن الكتابة فانه لا يسمى بكاتب كما صادقين فيما ادعينا من انا نقدر
افعالنا ونقدر عليها لم نسم باسم القدرية لان هذا الاسم اسم ذم بلا خلاف
ثم صدق فيما ادعاه لم يستحق الذم فبطل ما اوردوه الوجه الثاني
ما يدل على ان المجبرة هم القدرية ان الاسم يستحق من يلهج بالشيء ويكثر من ذكره
فيقال فلان نحوي وفلان لغوي لمن يلهج بذلك ويكثر ذكره ولا اشك
ان المجبرة تكثر من ذكر القدر ويلهجون به في كل ما فعل واحد منهم معصية اذا ارتكب
معصية لم يستر نفسه الا ان يقول هذا قضاء وقدر فكانوا باسم القدرية احق
الوجه الثالث ان النبي صلى الله عليه وصف القدرية بانهم مجوس الامة
لا فرق ما بين الحر ولا اشك ان مذهب المجبرة مضاه لمذهب المجوس من
وجوه احدها ان المجوس يقولون ان نكاح امهاتهم واخواتهم بقضاء الله وقدره
وذلك هو قول المجبرة فانهم يقولون في كل من نكح امه او ابنته او اخته
ان ما فعله من ذلك كان بقضاء الله وقدره ونحن لا نجوز ذلك بل نقول
قضى الله تعالى ان لا ينكح الام ولا الاخت ولا واحدة من المحارم وكذلك
المجوس يقولون ان المجوسية بقضاء الله سبحانه وقدره والمجبرة تقول بل الكفر بل كل
المعاصي وثانيها ان المجوس يقولون ان الله سبحانه لا يقدر على الظلم والكذب
فان الشيطان لا يقدر على العدل والصدق وهذا مثل قول المجبرة لانهم
يقولون انه من يقدر على الخير كالمؤمن فانه لا يقدر على الشر ومن يقدر على الشر

كالكافر فانه لا يقدر على الخير وثالث المقالات المجبرة يجوزون ان يأمر احدا بما
لا يقدر على فعله وان ينهى عما لا يقدر على تركه لان مذهبهم ان الكافر مأمور
بالايمان مع انه لا يقدر عليه ومنهي عن الكفر وهو غير قادر على تركه وهذا
يشبه مذهب المجوس فانه يروى عنهم انهم يأتون بالبهيمة الى شاهق ثم يدفعونها
ويقولون لها الا ترقي فاذا ماتت اكلوا لحمها وقالوا انها قد عصت بترك الرقي
ورابعها ان المجبرة يقولون ان المعصية من شيئين احدهما محمود عليها ومرضي
بالطاعة منها وهو الله تعالى والآخر مذموم عليها ومسخوط عليه بها وهو العبد وهذا
هو قول اهل الكتب من المجبرة وهو مثل مذهب المجوس فانهم يقولون العالم
من صانعين احدهما محمود والآخر مذموم ونحن نقول بخلاف ذلك لان عندنا ان
المعصية من العاصي وحده وليس فيها شركة فثبت ان المجبرة مجوس الامة
فكانوا باسم القدرية احق الوجه الرابع ان النبي صلى الله عليه قال القدرية
خصماء الرحمن ولا اشك ان المجبرة خصماء الرحمن دون العدلية لان العدلية تقول
ان [illegible] الله من الطاعة ولم يمنعها فان عاقب
بعدله والمجبرة تقول ان العالم يفعل الذنوب على الحقيقة لكن الفاعل للذنوب هو الله سبحانه
وانه لم يقدرها على طاعته وانما عصى لانه خلق فيها المعاصي وانه يعذبها على فعله
الذي لم يمكنها من التخلص منه فهم احق بان يكونوا خصماء الرحمن فكانوا احق باسم
القدرية وقد روي عن انس بن مالك وحذيفة بن اليمان ان رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله قال صنفان من امتي لا نال لهما شفاعتي لعنهما الله على
لسان سبعين نبيا القدرية والمرجئة قيل يا رسول الله من القدرية قال
الذين يعملون المعاصي ويقولون هي من قبل الله قيل فمن المرجئة قال الذين يقولون
الايمان قول بلا عمل وروي عن جابر بن عبد الله الانصاري انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون هي بقضاء
الله وقدره الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله وروي عنه ايضا انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله يكون في آخر هذه الامة قوم يعملون بالمعاصي
ثم يقولون هي من الله الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله وهذا انما
كان في الحاد اسمائهم واوصافهم فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

فصل في الهدى والضلال

والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع
أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه
وفساد ما ذهبوا والثالث في إيراد بعض ما يتعلق به المخالف وإبطاله أما الموضع
الأول فذهب أهل العدل إلى أن الله تعالى قد هدى جميع المكلفين بأن خلق لهم
العلم بأحكام بعض ما كلفهم من وجوب وحسن وقبح ونصب لهم الأدلة على أحكام
البعض الآخر وأنه لم يضلهم عن الدين وخالفت المجبرة القدرية في ذلك فقالوا
إن الله تعالى ما هدى إلا بعض المكلفين دون بعض وأنه أضل البعض الآخر
ويرجعون بالهداية إلى خلق الإيمان وبالضلال إلى خلق الكفر والعصيان
وأما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف
فالذي يدل عليه العقل والسمع أما دلالة العقل فهو أن الله تعالى لو لم يهد
المكلفين بأن يخلق لهم العلم بما كلفهم لكان قد كلفهم ما لا يعلمون وتكليف ما لا يعلم
قبيح وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح إنما قلنا إنه يكون قد كلفهم ما لا يعلمونه
فلما ثبت أن المكلف لا يمكنه أن يتوصل إلى تحصيل العلم بما لا يعلمه
إلا بعلم ما يعلمه قبل ذلك يتوصل بالدليل أو بغيره إلى أن يعلم ما لا يعلمه وأما
أن تكليف ما لا يعلم قبيح فقبحه معلوم ضرورة وأما أن الله تعالى لا يفعل
القبيح فقد تقدم بيانه وأما السمع فقوله تعالى في الإنسان وهديناه
النجدين أي بينا له طريق الخير والشر ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وقوله تعالى إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا وقوله تعالى شهر
رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان
وقوله تعالى لو أن الله هداني لكنت من المتقين إلى قوله بلى قد جاءتك آياتي
فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين وقال تعالى وما منع الناس
أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى وقال تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى وقال تعالى قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم عن
الهدى بعد إذ جاءكم والمراد بالهدى في جميع ذلك الدلالة والبيان وأما
الموضع الثالث في إيراد بعض ما يتعلق به المخالف وإبطاله فاعلم أن المخالف
بنى مذهبه في هذا الفصل على أصل قد بينا فساده وهو أن الله تعالى خالق
الإيمان في المؤمن والكفر في الكافر وقد بينا ذلك وأبطلناه وإذا
تقرر ما ذكرناه من أن الله تعالى غير خالق لأفعال العباد بطل ما ذهب إليه

المخالف في هذا الفصل وقد يتعلق المخالف في هذا الفصل بالآيات المتشابهة
التي يذكر فيها الضلال والهدى منسوبا إلى الله تعالى نفيا وإثباتا فمن ذلك قوله تعالى
وأضله الله على علم وقوله تعالى ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام
ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله تعالى إن الله لا يهدي القوم
الظالمين وقوله إن الله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها إلى غير ذلك من الآيات التي يتعلقون بها في هذا الباب والجواب
عما يتعلقوا به من وجهين أحدهما أنا قد بينا أنه لا يصح للمخالف الاستدلال بشيء
من القرآن الكريم مع بنائه على مذهبه من إضافة القبائح إلى الله الوجه الثاني أن نبين
أن ألفاظ الضلال والهدى من جملة الألفاظ المتشابهة ونبين ما يصح إضافته إلى
سبحانه من ذلك وما لا يصح وأنه لا يتعلق للمخالف بشيء مما أورده من هذه الآيات
بما يرومه والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع أحدها أن ألفاظ الهدى
والضلال من جملة الألفاظ المتشابهة وثانيها ذكر ما يصح إضافته إلى الله تعالى
من ذلك وما لا يصح وثالثها أنه لا يتعلق للمخالف في شيء منها أما الموضع الأول
فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في أعداد ألفاظ الضلال والهدى
ومعانيها والثاني في أمثلتها والثالث في الدليل على أنها مشتركة بينها أما الأول
في أعداد ألفاظ الهدى والضلال أما ألفاظ الهدى فهي خمسة وأما معانيها
فهدى بمعنى الدلالة والبيان وهدى بمعنى الإثابة وهدى بمعنى زيادة التوفيق والتسديد
وهدى بمعنى جعل الإنسان مهتديا وهدى بمعنى الحكم على الغير بأنه مهتدي وأما
ألفاظ الضلال فهي ستة وأما معانيها فهي ضلال بمعنى الإبطال وضلال
بمعنى العقوبة وضلال بمعنى الهلاك والذهاب وضلال بمعنى التلبيس والاسنوط
إلى الكفر والأمر به والتزيين للباطل والإشارة إلى خلاف الحق وضلال بمعنى
جعل الإنسان ضالا بأن يفعل فيه الضلال الذي هو الكفر والجهل وضلال
بمعنى الحكم على الغير بأنه ضال وتسميته بذلك وأما الموضع الثاني في أمثلتها
أما مثال الهدى بمعنى الدلالة والبيان فقول الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل
فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان أي دلالة ومثال الهدى
بمعنى الإثابة قول الله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم
تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم ومنه قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله

فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم فالهداية التي
تكون بعد قتلهم هي إثابتهم لأنه ليس بعد الموت تكليف وقال تعالى ويهدي إليه من
أناب ومثال الهدى بمعنى زيادة التوفيق والتسديد قوله تعالى إنهم فتية آمنوا بربهم
وزدناهم هدى أي توفيقا وتسديدا وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى أي
شرح صدورهم وثبتها ومثال الهدى بمعنى جعل الإنسان مهتديا بأن يخلق
الهداية فيه كما يجعل الإنسان متحركا بأن يخلق الحركة فيه فهو فعل
العلوم في القلوب فالله تعالى قد يفعل العلوم الضرورية وذلك هداية
ومثال الهدى بمعنى الحكم على الغير بأنه مهتد قولك هدى فلان فلانا إذا
حكم عليه بأنه مهتد كما تقول زكاه وعدله إذا حكم له بذلك وأما
أمثلة الضلال فمثال الضلال الذي بمعنى الإبطال قول الله تعالى الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم أي أبطلها وقوله تعالى إن المجرمين في
ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم أي في عقاب ومثال الضلال
بمعنى الهلاك والذهاب قوله تعالى وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أإنا لفي خلق جديد
معناه هلكنا وذهبنا وبطلنا ومثال الضلال الذي بمعنى التلبيس والدعاء
إلى الكفر قوله تعالى وأضل فرعون قومه وما هدى وقوله وأضلهم السامري
وقوله وما أضلنا إلا المجرمون ومثال الضلال بمعنى جعل الإنسان ضالا لا
بأن يفعل فيه الضلال الذي هو الكفر والجهل ما تعتقده المجبرة من أن الله
تعالى خلق الكفر والجهل في الكافر وسموا ذلك ضلالا وإن لم يكن له أصل
في اللغة وإنما ذكرناه لأن نبطله فيما بعد إن شاء الله تعالى ومثال الضلال
الذي بمعنى الحكم على الغير بأنه ضال قول القائل أضل فلان فلانا إذا
حكم عليه بأنه ضال كما تقول أكفره إذا حكم عليه بذلك قال الشاعر
وطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب معناه
حكموا علي بذلك وأما الموضع الثالث في أنها مشتركة بينها فالذي يدل
عليه أنها إذا أطلقت من غير قرينة لم يسبق إلى أفهام السامعين من أهل اللغة
العربية بعض معانيها دون بعض بل يبقى الفهم مترددا بينها لا يسبق بعضها مرجحا
على بعض وهذا هو أمارة الألفاظ المشتركة فثبت أن ألفاظ الهدى والضلال
من جملة الألفاظ المتشابهة لأنا قد بينا في باب التوحيد أن المتشابه هو

ما أفاد بظاهره معنى وأكثر مما خالف دلالة العقل ومحكم القرآن ولا شك
أن هذه الحقيقة ثابتة في جميع ألفاظ الضلال والهدى فكانت متشابهة وأما
الموضع الثاني فيما يصح إضافته إلى الله تعالى من ذلك وما لا يصح أما الهدى فهو ينقسم
إلى ثلاثة أقسام منها ما يفعله الله لجميع المكلفين ومنها ما يفعله لبعض منهم دون بعض
ومنها ما لا يجوز أن يفعله لأحد منهم أما القسم الأول فهو الهدى بمعنى الدلالة
والبيان فإن الله تعالى قد هدى جميع المكلفين إلى الحق بأن دلهم عليه لأنه لو لم يدلهم
عليه مع أنه قد كلفهم الوصول إليه كان قد كلفهم ما لا يعلمونه لأنه لا سبيل للمكلف
إلى الوصول إلى ما كلف من العلم من دون دلالة على ما تقدم بيان ذلك وأما
القسم الثاني الذي يفعله لبعض منهم دون بعض فهو الهدى بمعنى زيادة التوفيق والتسديد
والإثابة أما زيادة التوفيق والتسديد فلا يفعله الله تعالى إلا لمن يعلم منه الاهتداء
إلى ما أمر به وكلفه دون من لم يهتد بالهداية الأصلية التي هي الدلالة والبيان وكذلك
الهدى بمعنى الإثابة فإنه سبحانه إنما يفعل ذلك لمن يستحقه دون من لا يستحقه وهم
المؤمنون وعلى هذا يحمل قوله والله لا يهدي القوم الظالمين والله لا يهدي
القوم الكافرين والله لا يهدي القوم الفاسقين أي لا يثيبهم ولا يعطيهم
زيادة التوفيق والتسديد وأما القسم الذي لا يفعله لأحد منهم فهو الهداية
التي كلف الله سبحانه عليها المدح والثواب وأما الضلال فهو أيضا ينقسم إلى ثلاثة
أقسام أحدها يفعله الله تعالى لجميع العباد وهو الهلاك والذهاب يدل عليه قوله تعالى
وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أإنا لفي خلق جديد معناه هلكنا وذهبنا وثانيها يفعله الله
لبعضهم دون بعض وهو الضلال بمعنى العقاب يدل عليه قوله تعالى إن المجرمين في
ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم أي في عقاب وعليه حمل
قول الله تعالى وما يضل به إلا الفاسقين وقوله تعالى ويضل الله الظالمين فجعل ذلك
مجازاة لهم على ظلمهم وفسقهم وثالثها لا يجوز أن يفعله الله تعالى بأحد منهم وهو
التلبيس والتزيين للباطل والإشارة إلى خلاف الحق والإرشاد إلى الكفر والأمر
به لأن الله سبحانه لو فعل شيئا من ذلك كما تقوله المجبرة لكان قبيحا وقد ثبت أنه تعالى
لا يفعل القبيح ولأنه تعالى أمرهم بالإيمان ورغبهم فيه وحثهم عليه فكيف يكون
صادا عنه أو مضلا لطالبيه وهل هذا إلا العود على غرضه بالنقض تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وبعد فقد أخبر أنه قد هدى الكفار مع كفرهم فقال تعالى وأما ثمود فهديناهم

ما يشعر العمى على الهدى فلو كان الله سبحانه اضل الكفار عن الدين
ان خلق في قلوبهم الاعتقاد لصحة الكفر لما كان قد زجرهم فان
قيل انما زجرهم بان نصب لهم الدلالة على الحق ولا يمنع ذلك من
يضلهم ان يخلق فيهم الضلال قلنا ان من نصب دليلا على الحق
ثم لبسه على غيره واوهمه انه غير دليل بان يخلق فيه اعتقاد كونه
شبهة ومنعه من ان عرف كونه دليلا لا يقال قد زجره ۞ وانما يقال
قد زجره اذا جعله على الواضحة من امره فبطل ما اورده السائل وصح
ان الله تعالى لا يضل عباده عن الدين ۞ واما الموضع الثالث في انه لا يصح
للمخالف التعلق بشيء من الفاظ الهدى والضلال على موافقة مذهبه ۞
والجواب عن ذلك اما قوله تعالى يضل من يشا ويهدي من يشا وقوله
تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله والله لا يهدي القوم الظالمين
وما اشبههما فقد بينا ان المراد بذلك العقاب وان الله تعالى جعل ذلك مجازاة
لهم على ظلمهم وفسقهم واما قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله
على علم فانه يحتمل ان يحمل على انه سماه بانه ضال وحكم عليه بذلك من حيث
فعل ما يستوجب به ذلك وهو اتخاذه للهوى الها ويحتمل ايضا ان يحمل
قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين على انه لا يثيبهم او على انه لا يزيدهم
توفيقا وتيسيرا على مثل ما تقدم بيان ذلك واما قوله تعالى فمن يرد
الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا فقد قيل ان المراد بالهدى في هذه الاية هو الثواب وبالضلال
العقاب فمعناه من يرد الله اثابته في الاخرة نقدم له شرح الصدر عند موته
بان نطلعه على منزلته في الجنة لاجل ما تقدم منه من الاسلام ومن يرد عقابه
في الاخرة نقدم له عند موته ما يضيق عنده صدره بان نطلعه على منزلته
في النار فيصير صدره ضيقا حرجا لاجل ما تقدم منه من الكفر والفسق
ولهذا قال في اخر الاية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يعلمون
والرجس هو العذاب واما قوله ولو شينا لاتينا كل نفس هداها
فالمراد بذلك الثواب في الاخرة لان الله تعالى قال في اول هذه الاية ولو
شينا لاتينا كل نفس هداها ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند

ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون ۞ فقال تعالى ولو
شينا لاتينا كل نفس هداها اي لاثبناهم فصح انه لا تعلق للمخالف بهذه الايات
ولا بما اشبهها ووجب على المكلفين ان يحملوا ما ورد عليهم من هذه الايات التي
يذكر فيها الضلال والهدى منسوبا الى الله تعالى بالنفي والاثبات على ما يوافق
ادلة العقل ومحكم القران التي اقتضت ان الله سبحانه لا يجوز ان يضل
عباده عن الدين لانه لا تناقض الادلة فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا
الفصل ۞ **فصل في الاستطاعة** ۞ والكلام منه يقع في
موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف ۞ اما الموضع الاول فقالت
العدلية ان الله سبحانه كلف عباده ما يطيقون وانه اقدرهم على ما كلفهم وان
قدرة العباد متقدمة على مقدوراتهم وهي موجبة لها الا انها ممكنة لهم من ان
يفعلوا مقدوراتهم وان لا يفعلوها على سواء وهي متعلقة بالمتضادات فالقدرة
على الحركة قدرة على السكون والقدرة على العلم قدرة على الجهل والقدرة
على الارادة قدرة على الكراهة بمعنى انه يمكن بها ايجاد كل واحد من الضدين
بدلا من صاحبه وقالت المجبرة انه تعالى كلف عباده ما لا يطيقون وان قدرة العباد
مقارنة لمقدوراتهم وموجبة لها وتستحيل تقدمها عليها ومنهم من يقول بتعلقها
بالضدين ومنهم من لا يقول بتعلقها بالضدين ومن المتاخرين من ينتسب
الى الاشعرية ويحكى في الناظر مذهب الفلاسفة من يرى ان القدرة
متقدمة على مقدورها وانها متعلقة بالضدين ولكن يوجد احدهما موقوف
على امر موجب يحصل في العبد بعد اختياره من شهوة او غضب وغيرهما ۞
وتابعه على ذلك كثير من متاخري الاشعرية ۞ واما الموضع الثاني
في الدليل على صحة ما ذهب اليه اهل العدل فاذا اردنا ذلك تكلمنا في اربعة
مواضع احدها ان العباد قادرون والثاني انهم قادرون لا لاجل معان
توجد فيهم وتحل في ابعاضهم والثالث في اثبات تلك المعاني وتسميتها
عند المثبتين ورابعها الكلام في تعلق تلك المعاني وكيفية تعلقها بما تعلق به

اما الموضع الاول وهو ان العباد قادرون وهو ان الافعال
قد تصح منهم وكل من صح منه الفعل فهو قادر ٭ اما الاول فالذي يدل عليه
هو ما بيناه من انهم المحدثون لافعالهم وتصرفاتهم على سبيل الصحة والاختيار
وانه كان يمكنهم ترك احداثها بان يفعلوها فان لا يفعلوها فان العلم بذلك على
سبيل الجملة ضروري في هواجس علوم العقل ٭ واما ان كل من صح منه الفعل
فهو قادر فهو يتناسب في ثبات الصفات ان كل من صح منه الفعل حتى ان يفارق
من تعذر عليه الفعل بمفارقة لولا لما صح منه ما تعذر على صاحبه وتلك المفارقة
في الحالة عبرنا عنها بكونه قادرا فان قيل لم قلتم ان هذه المفارقة بين من صح منه الفعل
وبين من تعذر عليه معللة وما انكرتم انها من جملة المفارقات التي لا تعلل ٭
فالجواب عن ذلك ان كل مفارقة ثبتت بين امرين بعد اشتراكهما في امر ما
فهما ان تكون معللة والا لم يكن بالثبوت اولى من الانتفاء وقد ثبت هذه المفارقة
بين من صح منه الفعل وبين من تعذر عليه بعد اشتراكهما في كونهما موجودين وحيين
فيجب ان تكون معللة فان قيل هب انا سلمنا لكم انها معللة فلم قلتم انها معللة بامر راجع
وما انكرتم ان تكون معللة بامر منفي فيقال انما تعذر الفعل على احدهما لمانع لا لفقد صفة
قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه كان يجب عند زوال هذا المانع ان يصح هذا الفعل منهما
معا فيؤدي ذلك الى تعلق فعل بفاعلين وهو محال على ما تقدم بيانه والثاني ان المانع هو
ضد الفعل ولو كان فيه ضد لما كان الفعل لكان كما تعذر عليه تحريك نفسه
يتعذر علينا ايضا تحريكه لان ما كان منعا لامر يرجع اليه لا يختلف في كونه مانعا
من الفعل بين الفاعلين ومعلوم انه يمكننا تحريكه وان تعذر عليه تحريك
نفسه فبطل ان يكون ذلك لمانع فان قيل هب انا سلمنا لكم انها معللة بامر
ثابت فلم قلتم ان ذلك الامر هو اختصاص احد الحيين بمزية راجعة الى الجملة كما
وما انكرتم انه انما صح من احدهما الفعل دون الاخر لحلول معنى في بعض من ابعاضه وهو
القدرة لا لاختصاصه بمزية قلنا انكرنا ذلك لان الفعل انما يصح من جملة الحي
دون كل بعض من ابعاضه ولذلك يرجع احكام الفعل من مدح وذم وغيرهما
الى الجملة الحي دون كل بعض من ابعاضه فاذا كانت صحة الفعل واحكامه راجعة الى
الجملة فيجب ان تكون مقتضاه عن حالة تختص بها لاجل الجملة دون ما يختص الابعاض
لان البعض في حكم الغير للجملة فلا يجوز ان يكون حالا في البعض ان يؤثر في صحة الفعل
من الجملة لما كان يجب ان يصح الفعل على هذا القول لاختصاصه بالآلات

المعنى دون سائر الجملة فان قيل هلا استدللتم بوقوع الفعل على ان الفاعل
قادر ولم تعتبروا الصحة فان صحة الفعل من احد الحيين دون الاخر لا يعلم الا
بعد العلم بوقوعه منه قلنا ان الصحة وان لم يحصل العلم بها الا بعد العلم بالوقوع
فالوجه في الدلالة دون الوقوع حتى لو امكن العلم بها من دون العلم
بالوقوع لكانت دليلا ولان الوقوع اذا كان المقصود به ظهور الفعل على
المنظر من دون مراعاة صحة متقدمة لم يعرف الحال بين من يفعل الحركة
اختيارا وبين من توجد فيه الحركة من فعل الله سبحانه او من قبل غيره لان
الكل في الصورة واحد فلا بد من ان يراعى في الوقوع ان يكون من جهته وذلك
لا يكون الا بتقدم الصحة فثبت ان الدلالة هي الصحة لا غير ولهذا للجملة
لم يصح من المجبرة ان يثبتوا القادر قادرا لاعتقادهم وجوب وقوع الفعل
منه عند القدرة ولم يعتبروا الصحة فان قيل اذا كان العلم بكون الفاعل
حاصلا فوقوع الفعل بكونه قادرا فكيف يشترطون في الدلالة على انه قادر لنه
حيا لانكم قلتم صح من احد الحيين الفعل دون الاخر وظاهر الاحالة بذلك
واحد من الامرين على صاحبه قلنا انا نعلم بعرفه من الناس الذين يشرعون
في الاخبار والاستنواف ونثبت المثبت والجماد بمعرفة ونثبت فذلك هو العلم بكون
الراجح حيا على الجملة ونثبت ذلك هو الذي يقف عليه العلم بتفصيل كونه قادر
ذاته حالة راجعة الى الجملة ولم نقل ان العلم بكون الواحد منا حيا على الجملة يقف على العلم
بكونه قادرا على التفصيل حتى يلزمنا التوقف بل انما قلنا ان العلم بكون احدنا حيا
على التفصيل وانه حالة راجعة الى الجملة موقوف على العلم بكونه قادرا على
التفصيل ولم يجعل ذلك واحدا من الامرين على صاحبه بل بينا الدلالة على كونه قادرا
على التفصيل على العلم بكونه حيا على الجملة وبينا الدلالة على كونه حيا على التفصيل
على العلم بكونه قادرا على التفصيل ٭ واما الموضع الثاني ٭ في ان العباد
قادرون لا لاجل معان توجد فيهم وعلى ابعاضهم فالذي يدل عليه
انهم لو لم يكونوا قادرين لاجل معان لما كانوا قادرين لذواتهم لو كانوا كذلك
لا يخلو اما الاول فالذي يدل عليه ان القسمة ذلك صحيحة وبيان ذلك
ان المنقول ان الصفة الثابتة للموصوف لا تخلو اما ان تستحق لما هو في كونه عليها او لا تستحق
ان استحق فهي الواجبة وان لم يستحق فهي التي تفتقر الى الغير وقد ثبت ان المؤثر

الخارج عن الذات لا يخلوا اما ان يكون فاعلا او علة فان اثبتهم لو لم يكونوا قادرين
لمعان لكانوا قادرين لانفسهم او بالفاعل واما الثاني وهو انهم لا يجوز ان يكونوا
قادرين لذواتهم ولا بالفاعل اما انه لا يجوز ان يكونوا قادرين لذواتهم فلانهم
لو كانوا كذلك لما اختص تعلق كونهم قادرين على جنس من المقدورات دون جنس
ولا على قدر من الجنس دون قدر لانه لا مخصص وكان يجب كونهم قادرين على
جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا نهاية له وذلك يودي
الى صحة ما نفيتهم للقديم وذلك محال على ما قدمناه في نفي القديم الثاني واما
انه لا يجوز ان يكونوا قادرين بالفاعل فلانهم لو استحقوها بالفاعل لما تجددت
لهم في حال بقائهم ومعلوم انها قد تتجدد اما الاول فالذي يدل عليه ان الصفة
التي بالفاعل يستحيل تجددها في حال بقاء الموصوف بها لانه لا يصح منه فعل الذات على
الاشتراط ان يكون قادرا على احداثها والقدرة لا تتعلق بايجاد الباقي في حال بقائه
لانه كان موجودا وايجاد الموجود محال واما الثاني وهو ان كونهم قادرين
يتجدد في حال بقائهم فذلك معلوم ضرورة فان الواحد منا يحصل قادرا بعد ان
لم يكن كذلك فبطل ان يستحقوها بالفاعل فلم يبق الا ان يستحقوها لمعان وتلك المعاني
لا تخلوا اما ان تكون موجودة او معدومة والثاني باطل لانا قد بينا ان العدم
مقطعة الاختصاص وان العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص واذا كانت
المعاني موجودة لم تخل اما ان تحل او توجد لا في محل والثاني باطل لما بيناه في اثبات الاعراض
ان القدرة لا يصح وجودها في غير محل فلم يبق الا ان يكونوا قادرين بقدرة حالة
وهي لا تختص بهم حتى توجد فيهم وتحل ابعاضهم فيكون ان توجب لهم
الصفات اولى من ان توجبها لغيرهم مما لم تختص به فثبت الموضع الثاني وهو انهم
قادرين بقدرة واما الموضع الثالث في بيان حسن [illegible] المعاني وتمييزها عما ليس
فالكلام فيه يقع في فصول احدها في بيان ما قد قيل ان القدرة [illegible] والثاني
في الدليل على صحة مذهبنا الله من ذلك والثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف
وابطاله اما الموضع الاول فاعلم انه قد قيل ان اقوى ما يثبت به القدرة هي الحيوة
لانه يصح منه الفعل لا يكون الا حيا [illegible] فعل ما ليس
الاحياء فبطل [illegible] لان الذي لاجله صح ان [illegible] الذي لاجله صح ان يقدر وهو
صحة الفعل وصحة الادراك يعني [illegible] وذهب بعض البغداذيه الى ان القدرة هي
الصحة وان القادر هو الصحيح [illegible] في ذلك اما

ان تكون من جهة المعنى واما ان تكون من جهة العبارة فان رجعوا بالصحة الى
المخصوص حال محل الحيوة او الى اعتدال الامزجة التي تعبر عنها بالطبايع او
الى زوال الالام والاسقام كان خلافا من جهة المعنى وان رجعوا بالصحة الى المعنى
الذي نسميه ونسمي القدرة صحة ونسمي القادر منا بانه صحيح فذلك الخلاف من جهة العبارة
وقد حكي عن بعض الناس انه يرجع بالقدرة الى الحركة واما الموضع في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وبطلان ما ذكروه اما من يرجع بالقدرة الى الحيوة فالذي يبطل
قوله وجهان احدهما ان الحيين يتفقان في صحة الادراك ويفترقان في صحة
الفعل فلو كان الذي لاجله يقدر هو الذي لاجله يحيى لوجب اتفاق هذين الحيين في صحة
الفعل كاتفاقهما في صحة الادراك وقد ثبت خلافه فان الواحد منا يصح منه الادراك
بحاسة الاذن وان تعذر عليه الفعل بها فلو كان الذي لاجله يدرك هو الذي لاجله
يصح منه الفعل لكان يجب ان يصح منه ابتداء الفعل بحاسة الاذن كما يصح منه الادراك بها
ومعلوم خلافه فعرفنا ان احد الامرين غير الاخر الوجه الثاني ان
احاد الحيوة متماثلة والقدر مختلفة فثبت ان احدهما غير الاخرى اما ان احاد
الحيوة متماثلة فالذي يدل عليه انها مشتركة في الحكم الخاص الكاشف عن صفاتها
المنبئ عن صفة الذات وهو صحة الادراك بمحلها وهذا الحكم شامل لجميع احاد الحيوة
واما ان القدر مختلفة فالذي يدل عليها انها لو لم تكن مختلفة لكانت متماثلة او
متضادة ولا يجوز ان تكون متماثلة ولا متضادة اما الاول فالذي يدل عليه انها
[illegible] وبيان ذلك انك تقول [illegible] لا يخلوا اما ان يسد احدهما
مسد الاخر فيما يكشف عن صفة الذات على سبيل التفصيل او لا فان سد
فهما المثلان كالسواد والسواد وان لم يسد فلا يخلوا اما ان يمنع وجود احدهما
لاجل وجود الاخر او لا يمنع فان امتنع فهما الضدان كالسواد والبياض وان
لم يمنع وجود احدهما لاجل وجود الاخر فهما المختلفان كالسواد والحموضة
[illegible] القدرة لو لم مختلفة لكانت متماثلة او متضادة واما الثاني وهو انه
لا يجوز ان تكون متماثلة ولا متضادة اما انه لا يجوز ان تكون متماثلة
فالذي يدل عليه ان القول بتماثلها يودي الى المحال وما ادى الى المحال فهو
محال اما انه يودي الى المحال فالذي يدل عليه انها متى كانت متماثلة لم يعرف على
الانفراد متعلقها وهو المقدور واعاد متعلقها يودي الى مقدور بين قادرين

الثاني

مقدور بين قادرين محال

اما انها لو كانت متماثلة لم نعرف تماثلها الا باتحاد متعلقها فلانها من المعاني
المتعلقة باعيانها والمعاني المتعلقة باعيانها لا نعرف تماثلها الا باتحاد متعلقها
اما انها من المعاني المتعلقة باعيانها فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في
تعلقها والثاني في الدليل على انها متعلقة اما الاول فللقدرة تعلقان تعلق بالقادر
وتعلق بالمقدور تعلقها بالقادر هو احالها له الصفة التي لاجلها يصح منه الفعل
وتعلقها بالمقدور هو صحة وجوده بها من جهة القادر واما الموضع الثاني وهو انها
متعلقة فالذي يدل عليه انها لو لم تكن متعلقة لم يكن لنا الى العلم بها طريق لانها لا تعلم
ضرورة لوقوع الخلاف فيها وانما نعلم احالها الصفة وهي كون القادر قادرا فثبت
ان الشيء من المعاني المتعلقة باعيانها واما ان المعاني المتعلقة باعيانها لا نعرف تماثلها
الا باتحاد متعلقها فالذي يدل عليه ما نعلمه من حال الارادتين فانه متى تعلقتا بمراد واحد على
سبيل التفصيل فانهما مثلان ومثال ذلك ان يريد احدنا دخول زيد الدار
وقت الظهر لزيارة عمرو ويريد غيره دخول زيد الدار وقت الظهر لزيارة عمرو
فان هاتين الارادتين مثلان لاتحاد متعلقهما من الدليل انه لو طرا عليهما الضد
وهي الكراهة لذلك المراد بعينه لم يقدر ان يعاقبهما في قلب واحد فانه ينفيهما
والشيء الواحد لا ينفي الا المثلين او الضدين على سبيل البدل فثبت ان القول بتماثل القدر
يودي الى اتحاد متعلقها وهو المقدور واما ان اتحاد متعلقها يودي الى
مقدور بين قادرين فالذي يدل عليه انا لا نعني بمقدور بين قادرين الا ما يصح
ان يتعلق به قدرة كل واحد منهما فلو كانت القدرة متماثلة لادى تماثلها
الى ذلك واما ان مقدورا بين قادرين محال فقد تقدم بيانه فثبت ان القول بتماثل
القدر يودي الى المحال واما ان ما ادى الى المحال فهو محال فقد تقدم بيانه فبطل
ان تكون القدر متماثلة واما انه لا يجوز ان تكون متضادة فلانها لو كانت
متضادة لم نعرف تضادها الا باتحاد متعلقها وبعاكس وجه التعلق لما ثبت انها
من جملة المعاني المتعلقة باعيانها وقد بينا ان المعاني المتعلقة باعيانها لا نعرف تضادها
الا باتحاد متعلقها وتعاكس وجه التعلق على ما بيناه ذلك في الكراهة والارادة
واتحاد متعلق القدر يودي الى ما قدمناه من المحال فبطل ان تكون القدر
متضادة فثبت انها مختلفة واما ان القدر اذا كانت مختلفة وكان ما حل
الحيوة متماثلة وجب ان تكون احداهما غير الاخرى فلان احداهما لو كانت هي الاخرى

والحال هذه لكانتا متماثلتين ومختلفتين وهو محال فبطل ان يرجع بالقدرة الى الجسم
ولما من يرجع بالقدرة الى الصحة التي هي البنية مخصوص فالذي يبطل قوله
وجهان احدهما ان حكم التاليف مقصور على محليه لا يتعداهما ولهذا لا تكون الجملة
مولفة والحدة وان كانت قادرة والحدة فلا يجوز مع ذلك ان يوجب كون الجملة
قادرة لان ذلك يودي الى انقلاب ذاته وخروجه عن قبيل ما يكون حكمه
مقصورا على المحال الى قبيل ما يتعدى حكمه الى الجملة وانقلاب الذات عما هي عليه
في ذاتها محال لانه خروج الموصوف عن صفة الذات وذلك لا يجوز على ما ذكر
في مواضعه والوجه الثاني هو ان التاليف لو كان يوجب كون القادر
قادرا لكان يوجبه لما هو عليه في ذاته لان العلة انما يوجب الصفة لما هي
عليه في ذاتها فكان يجب ان لا يفترق الحال بين وجوده في الميت والجماد وبين
وجوده في الحي فكان ذلك يوجب ان تكون الاجسام كلها قادرة على مقدور واحد
لوجود التاليف فيها من حيث هو جسم واحد منا لا يعد في الصفة الموجبة عنه التي
هي كون الحي قادرا لا يكون في حكم المتماثلة في الذوات ولا يكون متماثلة مع ذات
الاتحاد المتعلق وذلك محال لاستحالة تعلق مقدور بقادرين ولان الجملة
ان يستحيل كونها قادرة على ما هي عليه من الجمادية وفي تبيل البنية قد يكون التقليد والعلم
مثلين من تعلقا بمتعلق واحد على احد ما يمكن وان كان العلم يوجب كون الحي
عالما دون التقليد فهلا جاز ان يكون التاليف مماثلا للاخر وان اوجب
بعضه كون الذات قادرا على مقدور ولم يوجب ذلك البعض الاخر قلنا
ان التقليد والعلم في كل ما مثلين او يجيا يعتبر في حكم المتماثلين فهما كونا
الحي معتقدين لمعتقد واحد على احد ما يمكن وكون احد الصفتين مقتضية
لسكون النفس دون الاخرى لا يقتضي اختلافا بينهما الا ان العلم انما اقتضى
سكون النفس لوقوعه على وجه لكونه وارتفاعا عن نظر في الدلالة الى غير ذلك
من الوجوه التي معه وقع الاعتقاد عليها كان علما لا لامر يرجع الى ذاته
فاما من يرجع بالقدرة الى اعتدال الامزجة والطبائع فالذي يبطل قوله
وجهان احدهما ان المرجع من ذلك الى امور احكامها مقصورة على محالها فلا
يجوز ان يوثر في سوى حاله ناحية الى الجملة على ما ذكرناه في التاليف

الوجه الثاني انه كان يجب اذا اشترك جماعة في اعتدال المزاج ان
يصيروا قادرين على مقدور واحد لاشتراكهما في الموجب لذلك وهو اعتدال
المزاج وان لا يصح اختلافهما في كونهما قادرين لاستوائهما في المزاج ومعلوم خلاف
ذلك فاما من يرجع القدرة الى زوال الاسقام والامراض فالذي يبطل قوله
وجهان احدهما انه كان يجب اذا اشترك جماعة في زوال الاسقام والامراض عنهما
ان يصيروا قادرين على مقدور واحد لاشتراكهما في الموجب لذلك وهذا محال الوجه
الثاني ان هذه امور عائدة الى النفي وقد قدمنا انه لا يجوز تعليل الاثبات بما يرجع الى
النفي واما من يرجع القدرة الى الحركة فالذي يبطل قوله وجهان احدهما ان الحركة
يرجع حكمها الى المحل والقدرة يرجع حكمها الى الجملة فلا يجوز ان يكون احدهما هو الاخر
الوجه الثاني ان القدرة يستحيل وجودها في الجماد لانها تفتقر الى بنية مخصوصة
وهي زائدة على بنية الجماد مع شروط اخر من حياة وغيرها او ما يقوم مقامهما على ما ذلك
مفصل في مواضعه من كتب الكلام ولا يكفي مجرد الحياة لانا قد بينا انه لا يصح الفعل
بشحمة الاذن مع ان فيها الحياة فمثله الجماد اولى بان لا يصح وجود القدرة فيها ولا شك
ان الحركة يصح وجودها في الجماد فيصح ان احد الامرين غير الاخر فبطل هذا
القول واما الموضع الثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف في ذلك وابطاله فاعلم ان من يرجع
القدرة الى الصحة تعلقوا بوجهين احدهما انهم قالوا اذا كان الفعل يقف على كون
فاعله صحيحا فلا يصح الا وكون الفاعل فيه فيسع ان يرجع باحد الامرين الى الاخر
والجواب عن ذلك ان هذا كلام متهافت لا يراعي الا الوجود ولا يراعي الاصول المسائل
من دون نظر في عللها وذلك لان الصحة كانت المرجع بها الى التأليف الموجود
في محل الحياة وكانت القدرة تفتقر الى محل فيه حياة وبنية وجب من ذلك ان لا يكون
القادر الا صحيحا لا لامر يرجع الى ان القدرة هي الصحة ولولا ذلك لكان القدرة
هي الحياة لانه لا يكون قادرا الا وهو حي ولا يصح الفعل به الا والادراك
به يصح ايضا وفي الاغلب لا يكون الحي الا ويصح منه بعض الافعال
فاذا لم يجب لذلك ان يجعل القدرة والحياة شيئا واحدا فكذلك الحال في القدرة
والصحة الوجه الثاني انهم قالوا قد عرفنا ان الدرة لا تحتمل من القدرة
مثل ما يحتمله الفيل وذلك يوجب ان المرجع بالقدرة الى التأليف الذي يوجد

في الفيل اكثر مما يوجد في الدرة والجواب ان ذلك لا يدل على ان القدرة
والتأليف شيء واحد بل يدل على ان القدرة في زيادتها تفتقر الى زيادة البنية ولا يمتنع
زيادة البنية المحتملة للقدرة الا بزيادة الاجزاء التي يوجد فيها هذه البنية والاجزاء
في الفيل اكثر من اجزاء الدرة ومما يبين صحة ما ذكرناه ان المؤلف قد يكثر اجزاء
تأليفه وتركيبه وقد يصغر حجمه في القدرة وحاله في التركيب على ما كان وذلك
ظاهر فاما من يرجع القدرة الى الحركة فربما يتعلق بان القادر يصح ان يتحرك
فظن ان الحركة هي القدرة وهذا ظن فاسد لانه كما يصح ان يتحرك يصح ان يسكن
نفسه وان يفعل غيرهما من الافعال في اعضائه ثم لا تسمى القدرة سكونا ولا
فكذلك يجب ان لا تسمى حركة وهذا هو تمييز المعاني عما يشتبه بها واما
الموضع الرابع في تعلقها وكيفية تعلقها فهو يتضمن ستة فصول احدها في معنى
تعلقها والثاني الدليل على انها متعلقة والثالث فيما تختص به من التعلق والثالث في انها
انما تتعلق والرابع في انها لماذا تتعلق والخامس في انها تتعلق بالمقدور من
غير ان تكون متقدمة عليه وغير موجبة له والسادس في انها متعلقة بالضدين
اما الفصل الاول فقد تقدم حين بينا ان القدرة متعلقة واما الفصل الثاني فيما
تختص به من التعلق فهي تختص بامرين احدهما ان متعلقاتها محصورة في الجنس والعدد
والثاني انه لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها فيه او في سببه ضربا من الاستعمال
اما الاول فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في معنى قولنا ان مقدورات
القدرة محصورة في الجنس والعدد والثاني في الدليل عليه اما الموضع الاول فنريد
بانحصارها في الجنس انه لا يصح من القادر بالقدرة من المقدورات سوى العشرة
الاجناس التي قدمنا ذكرها ونريد بانحصارها في العدد انه لا يصح بالقدرة
الواحدة من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد على جهة الابتداء
الا مقدور واحد واما الكلام في الموضع الثاني في الدليل على انحصارها فيما
ذكرناه فالذي يدل على انها محصورة في الجنس ان الواحد منا لو دعاه الداعي
الى ان يفعل جنسا زائدا على العشرة التي قدمنا ذكرها لتعذر ذلك عليه
على طرفه ولحقه والذي يدل على انها محصورة في العدد انها لو تعدت عن الجنس

على الشرائط التي ذكرناها ولا حاصر يعقل ليتعدى الى ما لا نهاية له وذلك يؤدي
الى مقدورين قادرين والاتي لا يتفاضل القادرون في ذلك لحصر وقد علمنا
خلاف ذلك فثبت ما ذكرناه. واما وجب لهذا الحكم لامر يرجع الى كون
الواحد منا قادرا بقدرة من حقها الا تتعلق بمقدورها الا على هذا الحد ولا يمكن ان
يقال انما وجب ان يقصر ما يقدر عليه فيما ذكرتم لان الصفة التي تختص بها
احدنا موجبة عن معنى واحد وذلك لان الصفة قد تكون موجبة عن معنى
واحد وتتعلق بما لا نهاية على الوجه الذي ذكرناه ككونه مشتهيا
ونافرا وكذلك لا يمكن ان يقال انما وجب ان يقصر مقدوراتنا فيما ذكرتم
لان الصفة التي تتعلق بذلك المقدور واحدة وذلك لان القديم عز
وجل له بكونه قادرا صفة واحدة ومع هذا يقدر على ما لا يتناهى وليس الا ان العلم
بما له من كونه قادرا بقدرة. واما الموضع الثاني في انها لا يصح الفعل بها
الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال فالذي يدل عليه
هو ما قدمناه من ان الواحد منا متى حاول نقل شيء بسره [illegible] متعذر ذلك
عليه فاذا ذلك يسعى بالقدرة التي في [illegible] فانه لا يصح منه ذلك الا بعد
ان يستعمل محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال وانما وجب ذلك لان الواحد
قادرا بقدرة من حقها لا تتعلق بمقدورها الا على هذا الحد فلذلك لا يصح
رجوعه الى الامر الموجب للصفة ولا يلزم [illegible] الحكم في القديم جل وعز وقد
علمنا خلاف ذلك فلم يبق الا ان يكون لكيفية استحقاقها وهو انا
قادرون بقدر من حقها ان لا تتعلق بمقدوراتها الا على هذا الوجه
فان قيل فهلا اوجبتم مثل ذلكم في الحيوة ان تكون معلقة لانه لا يصح الادراك
بها الا بعد استعمال محلها فيه قلنا ليس يعني الاشارة الى امر يجعل متعلقا
للحيوة فان الادراك ليس يعني على ما بيناه ذلك في نقض الرؤية فهي اثر
في صفة الحي وهي كونه حيا والمدرك هو يتعلق كونه مدركا فلا يجوز ان يجعل
متعلقا للحيوة حيا لانه لا يحسن في المقتضي ان يكون متعلقا فمتى كان مقتضاه
متعلقا وانما بحثت ذلك في العلل على ما ذكر الشيخ في كتاب نقض كشف الاحكام
والصفات عن خصائص الموثرات والمقتضيات وليس يلزم اذا لم يصح من احدنا
ان يدرك بمحل حيوته الا بعد استعمال محلها ضربا من الاستعمال ان تكون الحيوة
متعلقة بالمحل [illegible] فالامر يكون متعلقا لها خلاف القدرة فانها لمقدور [illegible]

بلغ

متعلقة به وهذا هو الكلام فيما يختص به القدرة من التعلق. واما الفصل الثالث في
انها اذا تعلقت فانما تتعلق بالمقدور على طريقة الاحداث فقط والدليل عليه ان
الذي دل على تعلقها بالمقدور هو صحة وجوده بها هو بعينه دليل على انها متعلقة
به على طريقة الاحداث لان الوجود متى تراخى في وجوده عن صحته كان متجددا
والحدوث هو الوجود المتجدد. وانما قلنا انها لا تتعدى في التعلق طريقة الاحداث
لانها لو تعدت في تعلقها طريقة الاحداث ولا حاصر يعقل لوجب تعلقها بسائر
صفات الفعل والحدث تجري العلم والاعتقاد وغيرهما فكان يلزم تعلقها بصفته
الذاتية والمقتضاة عنها وكان يجب تعلقها بالباقي والقديم كالعلم
والاعتقاد ومعلوم خلافه فصح ما قلناه من انها تتعلق بالمقدور على طريقة
الاحداث. واما الفصل الرابع وهو الكلام في انها لماذا تتعلق
فاعلم انها تتعلق بالمقدور لمقتضى صفتها الذاتية والدليل على ذلك انه قد
ثبت لها هذا الحكم فلا يخلو اما ان ثبت لامر او لا لامر باطل ان ثبت لا لامر
لانه لم يكن بان يثبت اولى من خلافه واذا ثبت لامر فلا يخلو اما ان يرجع الى
ذات القدرة او الى موثر خارج من الذات لا يجوز ان ثبت لموثر خارج
عن الذات لانا قد بينا ان الموثر الخارج عن الذات لا يكون الا علة او فاعلا
ولا يجوز ان يثبت لها هذا الحكم بالفاعل لانه لا اختيار للفاعل في ذلك والا كان يجد
وجودها عن متعلقها بان يختار الفاعل اخلاها عن متعلقها فكان ذلك يؤدي
الى ان لا يكون لنا الى العلم بها طريق وذلك محال ولا يجوز ان يثبت هذا
الحكم لمعنى معدوم لما بينا ان العدم مقطعة الاختصاص وان العلة لا توجب
الا بشرط الاختصاص ولانه كان يلزم ان يكون متعلقه في حالة عدمها
لعدم المعنى الذي يؤثر في تعلقها وذلك محال لانه لا يبطل الحكم الذي قدمنا
وهو انه لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها وذلك يتفرع على وجودها
ولا يجوز ان يثبت لها هذا الحكم لمعنى موجود لانه كان يجوز ان لا يوجد
ذلك المعنى فلا يكون متعلقة وذلك محال على ما قدمنا فلم يبق الا ان يثبت
لها هذا الحكم لامر راجع الى الذات ثم لا يخلو اما ان يكون لمجرد الذات
او الصفة الذاتية والمقتضاة عنها او وجود الذات لا يجوز ان يثبت لمجرد
الذات ولا لاجل الصفة الذاتية لانه كان يلزم تعلقها

بالمقدور في حالة العدم فان صفة الذات ثابتة في حالة عدم الذات و وجودها
وحكم صفة الذات لا يجوز تراخيه عنها لما تعلمه من ان المخالفة والمماثلة
لا يجوز تراخيها عن صفة الذات ولذلك لم يثبتا في حال عدم للذات ووجودها
فاما وجب ذلك فيهما لكونهما حكمين لصفة الذات ولذلك انهما لو كانا امرين جاز
تراخيهما عنها ان يشترطا بالوجود المتجدد كالصفات المقتضاة او لو كانا بحكمين
مقتضيين عن غير صفة الذات جاز تراخيهما عن مقتضيهما كصحة وجود الجوهر في المتحيز
فانها لا تثبت الا بشرط وجود الشيء و قد يجوز وجود المتحيز ولا شيء فلو كانت تعلق
القدرة حكما لمجرد الذات او لاجل صفتها الذاتية لوجب ثبوته في حالة العدم فكان يلزم
صحة الفعل بالقدرة المعدومة وذلك محال فلا وان قد بينا انه لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال
محلها وذلك يقتضي ان لا يصح الفعل بها الا بعد وجودها في المحل وذلك ظاهر ولا يجوز
ان يثبت لها هذا الحكم لاجل وجودها لانه كان يوجب تعلق جميع الموجودات بذلك
المقدور وذلك محال وانما قلنا انه يلزم ذلك لان صفة الوجود مماثلة في الذوات
ذلك انها قد اشتركت في الحكم الكاشف عنها وهو ظهور الصفة المقتضاة فكان من
اخص بها لذلك قلنا انها لو تعلقت لاجل وجودها لوجب في الموجودات ان تكون
متعلقة بذلك المقدور فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا انها تتعلق لمقتضى صفتها
الذاتية ف لما الفصل الخامس وهو انها تتعلق بالمقدور على حد تكون صفة
عليه وعن موجبة فالذي يدل عليه وجوه احدها ان القول بانها موجبة لمقدورها يعود
على اصل ثبوتها بالنقض وذلك قول يثبت حكم الذات يعود على ثبوتها بالنقض فيجب ان يكون
باطلا وانما قلنا ان القول بكونها موجبة لمقدورها يعود على اصل ثبوتها بالنقض فالذي يدل
عليه انها متى كانت موجبة لمقدورها كان وجود المقدور موقوفا عليها في
الحصول فذلك خرجه عن التعلق بالقادر ويبطل وقوفه على احواله وبطل
امكانه من جهته قبل وجوده لانه قبل وجوده لم يكن قادرا عليه ولا يمكن وجوده
من جهته وبعد بطل كونه قادرا عليه بطل اثبات القدرة لانه انما يتوصل الى
اثباتها بكونه قادرا على ما نقل للحوادث كما قدمنا وانما قلنا ان كل قول يثبت
حكم الذات يعود على ثبوتها بالنقض فانه يكون باطلا فالذي يدل عليه ان الغرض
بالحكم ما هو التوصل الى العلم باثبات الذات فمتى كان ثبوته يعود على القول
بثبوتها بالنقض انتقض هذا الغرض فوجب ان يكون باطلا الوجه الثاني

ان موجب القدرة متقدم على مقدوراتهم وتقدم الموجب يقتضي تقدم موجبه اما ان
موجب القدرة متقدم على مقدوراتهم فالذي يدل عليه هو ما نشاهد من انهم مؤثرون في
وجوب مقدوراتهم و في جعلها على سبيل الاختيار بمعنى انه كان يمكنهم قبل ايجادها
ان يوجدوها واما ان تقدم الموجب يقتضي تقدم موجبه فالذي يدل على ذلك ان موجب
القدرة وهو كونهم قادرين متى كان متقدما على المقدورات كما قدمنا و قد بينا
انه موجب عن القدرة وجب في القدرة الموجبة لكونهم قادرين ان تكون متقدمة
على مقدوراتهم وعن موجبه لها اولى واحرى الوجه الثالث ان مقدورات العباد
لو كانت موقوفة في وجودها على امر موجب لا يتعلق بالعبد ولا يقف على
اختياره سواء كان ذلك الامر الموجب هو القدرة كما يقوله المتقدمون منهم
او امر سوى القدرة على ما يقوله بعض المتأخرين من شهوة او غضب او غيرهما
لكان يجب ان يقبح امرهم ونهيهم بها ومدحهم وذمهم عليها ومعلوم ان ذلك
غير قبيح اما الاول فالذي يدل عليه ان حصول الافعال حينئذ تكون موقوفا
على موجبها لا محالة فمتى حصل الموجب لها كانت لا محالة فلا وجه لامره بها و لا
لنهيه لحسن امر المرمى به من شاهق بالنزول ولا نهيه عنه ولا مدحه و لا
ذمه عليه لانه لم يحصل منه باختياره وانما حصل فيه بما حصل فيه من ثقل الموجب
لهويه وحصوله فيه بغير اختياره كذلك ما نحن فيه واما الثاني وهو ان ذلك لا
يقبح فقد تقدم بيانه في فصل خلق الافعال الوجه الرابع ان مقدورات العباد لو
كانت موقوفة على امر موجب من قدرة او غيرها لما حسن تكليف الكافر بالايمان
ومعلوم ان ذلك حسن اما الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يكن قادرا بما فيه من قدرة
الكفر على الايمان ولا كان يمكنه الانفكاك مما هو عليه من الكفر لمكان
القدرة الموجبة له او لمكان غيرها من المعاني الموجبة له كما يقوله بعض المتأخرين منهم
لكان تكليفه بالايمان والانفكاك من الكفر تكليفا لما لا يطاق وتكليف
ما لا يطاق قبيح اما انه يكون تكليفا لما لا يطاق فلانا لا نعني بتكليف ما لا
يطاق سوى ذلك واما ان تكليف ما لا يطاق قبيح فقبحه معلوم ضرورة
على ما سلف وما تقدم فثبت انه لو كان وجود الفعل موقوفا على امر موجب من قدرة
او غيرها لكان تكليف الله الكافر الايمان قبيحا واما انه لا يجوز ان يكون قبيحا
فلان التكليف من فعل الله سبحانه على ما تقدم بيانه و قد بينا ان الله تعالى لا يفعل القبيح

وان لا يوجدوها

فبطل قولهم ان القدرة موجبة لمقدورها ومما يبطل قولهم قول الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة قال الشاعر كلفها الوسع ونفى لها اصلا والوسع
فيها دون الجهد والتوبد ۞ وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وقال تعالى
فاتقوا الله ما استطعتم وكل ذلك ينفي تكليف ما لا يطاق وقد اخبر الله تعالى عن
المنافقين بنفي استطاعتهم للخروج وحلفهم بانهم لو استطاعوا لخرجوا واكذبهم
في ذلك فقال وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم
انهم لكاذبون ولو كانت القدرة موجبة لمقدورها لكانوا صادقين في قولهم
لو استطعنا لخرجنا معكم لان المستطيع للشيء فاعل له لا محالة على هذا القول فلما
اكذبهم سبحانه في ذلك دل على انهم كانوا مستطيعين للخروج فلم يخرجوا وقد //
يستطيعون الخروج وان لم يخرجوا وذلك يقضي بتقدم القدرة على مقدورها وانها قد
توجد بدونه واما الفصل السادس وهو انها متعلقة بالضدين فالذي يدل عليه وجوه
احدها ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لما حسن امر القاعد السليم بالقيام وذمه
على تركه ومعلوم ان ذلك حسن اما الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يكن قادرا على
القيام بقدرته التي فعل بها القعود لما حسن ذلك لانه يجوز ان يوجد فيه قدرة
القعود دون قدرة القيام اذ ليست احداهما عندهم محتاجة الى الاخرى حتى يتعذر
الانفصال بينهما بل هما عندهم يستحيل اجتماعهما في الوجود ومتى صح ذلك جاز انفصال
احداهما عن الاخرى بل يجب فكان لا يحسن والحال هذه امر القاعد السليم بالقيام
وذمه على تركه واما ان ذلك يحسن فذلك معلوم ضرورة بل قد يجب اذا كان
عنده وديعة وجب امره بالقيام يردها والوجوب زائد على الحسن الوجه الثاني
ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لما حسن تكليف الكافر بالايمان ومعلوم
ان ذلك حسن اما الاول فالذي يدل عليه ان الكافر لو لم يكن قادرا بما فيه من قدرة
الكفر على ما يضاده من الايمان لكان تكليفه بذلك تكليفا لما لا يطاق لانا
لا نعني بتكليف ما لا يطاق سوى ذلك وتكليف ما لا يطاق قبيح على ما تقدم بيـ
انها لو لم تكن متعلقة بالضدين لما حسن تكليف الكافر بالايمان واما الثاني وهو
ان ذلك حسن فلما بينا من ان التكليف فعل الله سبحانه على ما بيناه ومن شان
افعاله كلها حسنة الوجه الثالث ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لكان يجوز
ان يكون بعض الناس قادرا على حمل عشرين الف رطل من حديد الى جهة يمنة

ولا يكون قادرا على نقل ريشة الى جهة يسرة بان يوجد فيه القدرة على الحركة يمنة
دون الحركة يسرة وان يكون بعض الناس قادرا على مشي ما بين فرسخ في جهة يمنة
ولا يقدر على خطوة واحدة في جهة يسرة بان تحصل القدرة على احد الضدين ولا
تحصل القدرة على الآخر ومعلوم ضرورة استحالة ذلك وبطلانه الوجه الرابع
ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لوجب تسمية اكل الطعام الحرام مع وجود
الطعام الحلال وشربه مع وجود الماء المباح ولا اقدر بمنعه من استعمال ذلك
ان يكون اكله جابرا او شربه مجبرا وقد علمنا ضرورة من دين النبي صلى الله عليه
خلاف ذلك فبطل قولهم ان القدرة موجبة لمقدورها وانها غير صالحة
بح
للضدين فهذه جملة القول في هذا الفصل ۞ فصل في ان الله سبحانه
لا يعذب احدا الا بذنبه ولا يثيبه الا بعمله والكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في 12 ذكر بعض ما يتعلق به المخالف
وابطاله اما الموضع الاول فذهب العدلية الى ان الله سبحانه لا يعاقب احدا
الا بذنبه ولا يثيبه الا بعمله وذهب بعض الحشوية الى ان الله سبحانه يعذب
اطفال المشركين بذنوب آبائهم وذهب سائر المجبرة الى انه يحسن من الله تعالى
ان يعذب المومنين ويثيب العاصين وان لم يطيعوا على ذلك واما الموضع
الثاني في الدليل على صحة ما ذهب اليه اهل العدل ان المجازاة بالثواب والعقاب
لمن لا يستحق ذلك من جملة القبائح والله سبحانه لا يفعل شيئا من القبائح اما
ان المجازاة بالعقاب لمن لا يستحقه يكون قبيحا فلانه يكون ظلما والظلم قبيح
اما انه يكون ظلما فلان الظلم هو الضرر الذي يوصله الفاعل الى غيره لا لنفع
يقابل ذلك الغير ولا لدفع ضرر عنه ولا للاستحقاق ولا للظن لاحد
الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر //
وهذه صفة العقاب متى فعل بمن لا يستحقه لان العقاب هو الضرر
المحض الذي يوصله الفاعل الى غيره على جهة الاستحقاق والاهانة فيثبت ان
المجازاة بالعقاب لمن لا يستحقه يكون ظلما واما ان الظلم قبيح فالعلم بقبح
ذلك ضروري واما ان المجازاة بالثواب لمن لا يستحقه يكون قبيحا فالذي يدل عليه
انه يسمى القبيح وما نقص القبيح فهو قبيح اما انه يسمى القبيح فالذي يدل عليه

انه يستحق التعظيم من لا يستحقه ويعظم من لا يستحق التعظيم قبيح اما الاول فالذي
يدل عليه ان الثواب هو المنافع العظيمة الخالصة الدائمة المفعولة على وجه الاجلال
والتعظيم وانما قلنا هو المنافع العظيمة فقط لان المنافع ذلك ثلاث تفضل وعوض وثواب
فحقيقة التفضل هو المنافع التي ليست بمستحقة وحقيقة العوض هو المنافع المستحقة
لا على وجه الاجلال والتعظيم وحقيقة الثواب هو ما قدمنا ولا شك ان ليس شيء
من هذه المنافع يشارك الثواب في حده والدليل على حصرها في ما ذكرنا انك تقول
المنفعة لا تخلو اما ان تكون مستحقة او لا تكون ان لم تكن مستحقة فهي
التفضل وان كانت مستحقة فلا تخلو اما ان يقترن بها الاجلال او لا يقترن
ان لم يقترن فهي العوض وان اقترن بها الاجلال والتعظيم فهي الثواب فثبت
ان المجازاة بالثواب لمن لا يستحقه يقتضي تعظيم من لا يستحقه واما ان تعظيم
من لا يستحق التعظيم قبيح فالذي يدل عليه انه يقبح من احدنا ان يعظم الاجانب
على حد تعظيم الوالدين ويقبح منه ان يعظم البهائم على حد تعظيم الانبياء والائمة
والعلماء وان ينزل المسيء منزلة المحسن من المدح والتعظيم وقبح ذلك معلوم ضرورة
ولم يقبح ذلك الا لانه تعظيم لمن لا يستحقه بدليل انه لو كان مستحقا له لم يقبح
فيجب في كل تعظيم لمن لا يستحقه ان يكون قبيحا لان الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم والثواب لمن لا يستحقه قد شاركه في العلة وهي كونه
تعظيما لمن لا يستحقه فيجب ان يشاركه في الحكم وهو القبح فثبت ان المجازاة
بالثواب لمن لا يستحقه يقتضي القبح واما ان ربنا لا يفعل القبيح فهو شيء قد ثبت
معلوم لان الحسن هو ما حصل فيه غرض صحيح وتعرى من سائر وجوه القبح
فثبت ان المجازاة بالثواب والعقاب لمن لا يستحقه يكون قبيحا واما انه تعالى
لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه وقد اكد الشرع ذلك قال الله تعالى الا تزر
وازرة وزر اخرى وان ليس للانسان الا ما سعى وقال تعالى هل تجزون
الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون ولا ظلم اعظم من تعذيب من لا ذنب له فيجب
نفيه عن الله كما نفاه عن نفسه وقد دل على ذلك قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى اخبر انه

لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا ولا شك ان الطفل لم يبعث اليه
رسول وخبره تعالى يجب ان يكون صدقا اما انه اخبر بذلك فذلك ظاهر
في الاية فان مفهوم الخطاب ما كنا معذبين احدا حتى يبعث اليه رسولا
الا ترى ان القائل اذا قال ما كنت ضاربا رفقة الجماعة فان المفهوم من
هذا الخطاب ما كنت ضاربا واحدا من الجماعة منه واما ان الطفل
لم يبعث الله اليه رسولا فالذي يدل عليه انه غير متمكن من معرفة صدق الرسول
ولا من معرفة صحة ما جاء به لفقد العقل الذي هو اصل لسائر الادلة ولا يحسن
من الله سبحانه ان يبعث الرسول الى من هذه حاله لانه لو بعثه اليه لم يخل اما
ان يريد منه معرفة صدق الرسول وصحة ما جاء به او لا يريد منه ذلك فان اراد
منه ذلك كان تكليفا لما لا يعلم لان علوم العقل التي هي مبادي الادلة لم
تتكامل فيه وذلك قبيح وقبحه معلوم ضرورة وقد ثبت ان الله تعالى
لا يفعل القبيح وان لم يرد منه معرفة ذلك كان ارساله اليه عبثا لان حقيقة
العبث ما لا فائدة فيه والعبث قبيح وقبحه معلوم ضرورة وانه تعالى لا يفعل القبيح
على ما تقدم فثبت ان الطفل لم يبعث الله اليه رسولا واما ان خبره تعالى يجب
ان يكون صدقا فالذي يدل عليه انه لو لم يكن صدقا لكان كذبا ولا يجوز ان
يكون كذبا اما الاول فالذي يدل عليه انه لا واسطة بين ذلك وبيان
ذلك انك تقول الخبر لا يخلو اما ان يكون مخبره او ما يجري مجرى مخبره
على ما هو به او لا يكون كذلك ان كان فهو الصدق وان لم يكن فهو الكذب
واما انه لا يجوز ان يكون كذبا فلما ثبت من ان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل
القبيح ومما يؤكد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال رفع القلم
عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى
يحتلم ومعنى رفع القلم هو ارتفاع التكليف عنهم فاذا لم يكن الصبي
مكلفا لم يحسن تعذيبه لانه لا ذنب له وروي عن النبي صلى الله عليه
انه نهى في بعض الغزوات عن قتل الذرية فقال بعضهم اوليسوا اولاد المشركين
فقال عليه السلام اوليس خياركم اولاد المشركين كل نسمة تولد على الفطرة
حتى يعرب عنها لسانها اما شاكرا واما كفورا واما الموضع الثالث
في ايراد نقض ما يعللونه به التحابط وابطاله فاعلم ان التحابط يعني في هذه المسألة

فإن قال إن الله تعالى مالك ولما للمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء على الإطلاق
ولا يقبح منه تعذيب من لا ذنب له والجواب أنا لا نسلم أن للمالك أن يفعل
في ملكه ما يشاء على الإطلاق وإنما له أن يفعل في ملكه ما يشاء بعد أن يكون
الفعل فيه غرض ويعرى عن سائر وجوه القبح وقد بينا أن تعذيب من لا ذنب
له يختص بوجه من وجوه القبح فلا يجوز أن يفعله ومن جملة ما تعلقوا به أن
قالوا إنما ذكرتموه في الدلالة مبني على أن حقيقة الظلم ما ذكرتم وذلك
غير صحيح فإن الظلم هو تعدي الحدود والله تعالى ليس فوقه أحد يحد له الحدود
ولهذا فإن قائل أهل اللغة ظلمت السقاء إذا شربته في غير وقته وظلمت الأرض
إذا حفرتها في غير موضع الحفر وظلم السحاب إذا أتى بالمطر في غير حينه
والجواب عما ذكروه من وجوه منها أنا قد ذكرنا أن الظلم هو الضرر
الذي ليس فيه منفعة ولا دفع مضرة عنه ولا استحقاق يبين من جهته
ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ولا يكون في الحكم كأنه من جهة
غير فاعل الضرر يدل على أن العقلاء متى شاهدوا رجلا يقطع يد غيره فإنهم
لا يقضون بكون ذلك الضرر ظلما حتى يبحثوا عن حقيقة الأمر فمتى علموا
أن ذلك القطع وقع لدفع ضرر يحاذر بكون تلك الآفة متى لم
تقطع سرت إلى سائر الجسد فإنهم يخرجونه بهذا الوجه عن كونه
ظلما وكذلك فإنهم متى علموا أن ذلك القطع وقع باستحقاق فإنهم
يخرجونه بهذا الوجه عن كونه ظلما وكذلك فإنهم متى رأوا رجلا يقصد
غيره ثم علموا أنه يريد بذلك دفع الضرر عنه الذي لولا القصد
لما اندفع فإنهم يخرجونه بهذا الوجه عن كونه ظلما وكذلك فإنهم متى
علموا في ضرر نزل بالغير وأنه في الحكم كأنه من جهة غير فاعل
الضرر كالذي يحاول أخذ مال غيره أو يهم بمدافعة عن نفسه
بالقتل فإن ذلك لا يكون ظلما لما كان في الحكم كأنه من جهة
من نزل به دون الفاعل له فصح أن الظلم هو ما ذكرناه الوجه الثاني
أن الظلم لو كان ما ذكروه لما عرف الظلم من لا يعرف الحد وبطل

ومن جحدها فكان يلزم في البراهمة والملحدة ألا يعرفوا ظلما قط ومعلوم خلاف
ذلك ومنها أن الظلم لو كان ما ذكروه لوجب إذا عذب الله الأنبياء والمؤمنين
من الملائكة والبشر أن لا يكون ذلك ظلما ومعلوم خلاف ذلك فأما قولهم
إن قائل أهل اللغة تقول ظلمت السقاء وظلمت الأرض وظلم السحاب فذلك
مجاز وليس بحقيقة والدليل على ذلك أنه لا يطرد في جميع المواضع فلا يقال
ظلم الريح وظلم السيل والمجاز [illegible] أن يقر حيث ورد ولا يقاس عليه لأنه
استعارة ولا يستعمل إلا حيث استعير بخلاف الحقيقة ألا ترى أن الله سبحانه
قال واسأل القرية ثم لا يقاس عليه غيره فلا يقال اسأل الحصير ويراد به أهله فلو
كان استعمال الظلم في غير ما ذكرنا حقيقة لوجب اطراده لأن الاطراد
هو الذي به تفارق الحقيقة المجاز فإذا لم يطرد انكشف بذلك كونه مجازا
ويبين ذلك أن أهل اللغة يقولون فلان أظلم من حية إذا حصل منه
الضرر ما قدمنا ذكره قال الشاعر [illegible] من ظلم الناس كانوا ظلمه وعز عنهم جانبا
وهم [illegible] لأن لهم جانبه أظلم من حيات أثاث الشفا /// ومن جملة ما
تعلقوا به أن قالوا أليس قد ثبت أن أحكام أطفال المشركين كحكم آبائهم
في دار الدنيا من حرمة المناكحة والموارثة والسبي والاسترقاق فهلا جاز
أن يكون حكمهم حكم آبائهم في دار الدنيا من العذاب في دار الآخرة والجواب
أنا لا نسلم أن حكمهم حكم آبائهم في دار الدنيا في باب العقوبات ولهذا فإن
الكفار متى قتلوا لم يقتل أولادهم وكذلك فإن من سرق من آبائهم
لم تقطع يده لأجل سرقة أبيه وكذلك فإن الجزية قد تؤخذ من الكافر
على وجه العقوبة ولا تؤخذ من ولده الذي لم يبلغ فثبت أن أحكامهم مخالفة
لأحكام آبائهم في باب العقوبات وإنما يثبت أن أحكامهم حكم آبائهم
في أمور مخصوصة كما ذكروه من حرمة المناكحة والموارثة والسبي والاسترقاق
إذ في ذلك مصلحة في باب الدين وزجر للمكلفين عن الكفر لأنهم متى
علموا أنهم متى كفروا واسترقوا واسترق أولادهم وجرت عليهم هذه
الأحكام كان ذلك صارفا لهم عن الشرك ولا بد للأطفال إذا ألحقهم
على هذه الأحكام عوض والآلام من أعواض تعالى في على ذلك وليس كذلك دار
الآخرة فإنها ليست بدار تكليف فيكون ما يحل بالأطفال فيها من العذاب

مصلي للخلص ومن خلا عن العوض وعرض كان ظلما وعبثا فلا يحسن فعله بهم
والحال هذه ومن جملة ما تعلقوا به ان قالوا قد روي عن خديجة رضي الله عنها
انها سالت النبي صلى الله عليه عن اطفال لها كانوا في الجاهلية فقال لو شئت
لاسمعتك صغاهم في النار والجواب عن ذلك ان هذا الخبر من اخبار
الاحاد فلا يصح التعلق به في هذه المسالة لانه يكون اعتراضا على المعلوم
بالمظنون وذلك لا يجوز وقد قيل ان المراد بها الاطفال البالغون وسماهم
اطفالا لقرب عهدهم بالطفولية قال الشاعر
٭ عرضت لعامر والخيل تردي باطفال الحروب مسمرات ٭ يريد
البالغين فلو كان هذا الخبر صحيحا لوجب تاويله على البالغين لئلا يناقض
الادلة على هذه الطريقة تجري الكلام في هذا الفصل

فصل

في الارادة والكلام منه يقع في ستة مواضع احدها في حقيقة الارادة
والمريد والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث في الدلالة على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه والرابع في كيفية استحقاق الله
لكونه مريدا وكارها والخامس في تعلقها وكيفية تاثيرهما في
الافعال والسادس فيما يريده القديم وما لا يريده اما الموضع الاول في
حقيقة الارادة والمريد فحقيقة الارادة هي المعنى الموجب لكون الحي مريدا
ومن جنس قائم بنفسه زائد على الشهوة والدليل على ذلك ان الواحد منا
قد يريد ما لا يشتهي ويشتهي ما لا يريد اما انه يريد ما لا يشتهي فلان العليل
قد يريد تناول الدواء الكريه وان لم يكن مشتهيا له واما انه يشتهي ما لا يريد
فلان الصائم قد يشتهي الطعام في حال صومه وان لم يكن مريدا له وحقيقة
المريد هو المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يوقع افعاله على الوجوه المختلفة
واما الموضع الثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف فاتفق المسلمون على
وصف الله سبحانه بانه مريد وكاره ثم اختلفوا في فائدة وصفه بذلك
فقال الاكثر انه تعالى على مثل صفة المريد الكاره منا وهو قول اكثر
الزيدية وبعض المعتزلة وغيرهم وقال بعضهم ان معنى وصف الله سبحانه
بانه مريد لافعاله هو انه فعلها وهو غير ساه ولا مكره ومعنى وصفنا
له بانه مريد لافعال العباد هو انه امر بها ومعنى وصفنا له بانه كاره

لها هو انه ناه عنها والحالتان الاوليان يكون تعالى على حال المريد والكاره منا وذلك هو
قول بعض الزيدية والمعتزلة واما الموضع الثالث في الدلالة على صحة ما ذهبنا
اليه وهو القول الاول فالذي يدل على ذلك طريقان احداهما عقلية والاخرى
سمعية اما العقلية فوجهان احدهما ان الله سبحانه اعلمنا وجوب الواجبات
وقبح المقبحات وخلق فينا شهوة المقبحات والنفار عن الواجبات مع التمكن
وزوال الالجاء الى ان لا نفعل القبيح وان نفعل الواجب ومع زوال الاغناء
بالحسن عن القبيح فلا بد مع ذلك ان يريد منا فعل الواجبات ويكره منا فعل
المقبحات والا كان مغريا لنا بفعل المقبحات وترك الواجبات وذلك لا يجوز
وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة اصول احدها ان سبحانه اعلمنا وجوب الواجبات
وقبح المقبحات وخلق فينا شهوة المقبحات والنفار عن الواجبات ومكننا من ذلك
مع زوال الالجاء الى ان لا نفعل القبيح وان نفعل الواجب ولا اغنانا بالحسن عن القبيح
والثاني انه تعالى لو لم يرد منا فعل الواجبات ويكره منا فعل المقبحات والحال ما قدمنا
لكان مغريا لنا بفعل المقبحات وترك الواجبات والثالث ان ذلك لا يجوز
اما الاصل الاول فهو يشتمل على اربعة مواضع احدها ان الله سبحانه اعلمنا
وجوب الواجبات وقبح المقبحات والثاني انه خلق فينا شهوة المقبحات والنفار
عن الواجبات والثالث انه تعالى مكننا من فعل المقبحات وترك الواجبات
والرابع انه تعالى لم يلجئنا الى الا نفعل القبيح وان نفعل الواجب ولا اغنانا بالحسن
عن القبيح اما الموضع الاول فالمراد بذلك ان الله تعالى خلق لنا العلم باحكام بعض
الافعال التي كلفنا من وجوب وحسن وقبح ونصب لنا الادلة على احكام البعض
الاخر والمرجع بذلك كله الى كمال العقل وهو مجموع علوم يخلقها الله تعالى في
العبد متى تكاملت فيه صح منه اكتساب العلوم بالاستدلال وحسن من الله
تعالى تكليفه مع التمكين وزوال الالجاء والاغناء بالحسن عن القبيح ومتى لم تتكامل
لم يصح منه اكتساب العلوم بالاستدلال ولا يحسن من الله تعالى تكليفه والكلام
من هذه الجملة يقع في موضعين احدهما ان العقل مجموع علوم والثاني ان الله تعالى قد
يخلقها في العبد اما الموضع الاول فاعلم ان العقل عندنا هو جملة علوم ضرورية وتلك
العلوم هي علم الواحد منا بنفسه وباحواله من كونه مريدا او كارها وظانا وناظرا الى
غير ذلك وعلمه بالمشاهدات عند زوال وجوه اللبس كعلمه بظلمة الليل وضياء النهار

وعلمه بضروب القسمة الدائرة بين النفي والاثبات كعلمه بان الشيء لا يجوز ان يكون
موجودا معدوما معا وانه لا يجوز ان يخرج عن ان يكون موجودا او معدوما فعلم
فلا يجتمع له الوصفان معا ولا يرتفعان عنه معا بل لا بد من حصوله على احدهما
لا محالة ومن ذلك علمه بان الموجود لا يخلو اما ان يكون لوجوده اول او لا
اول لوجوده فلا يخرج عن القسمين معا ولا يجتمعان له معا الى غير ذلك من
العلوم الاولية نحو علمه بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء
واحد متساوية وما جرى هذا المجرى ومن علوم العقل العلوم التي تستند
الى الخبرة والتجربة كعلمه بان الزجاج ينكسر بالحجارة وان القطن يحترق بالنار
وان الثقيل من الاجسام لا يجوز ان يقف في الجو من غير علاقة ولا عمد ولا
قادر يمسكه ومن ذلك علمه بتعلق الفعل بفاعله بجواز ان يرى رجلا يكتب واخر
يبني واخر بازائهما قاعدا فانه يعلم ان للكتابة والبناء من التعلق والاختصاص
بالكاتب والباني ما ليس لهما بالقاعد ومن جملة علوم العقل ذكره الامور
الجلية التي جرت عليه وعلى غيره مع قرب العهد وعلمه بمقاصد المخاطبين له
بلغته فيما يجلو ويظهر وعلمه بمخبر الاخبار المتواترة كعلمه بمكة وبغداد
وغيرهما من البلدان عند سماع اخبارها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات على
كرد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة ودفع الضرر عن النفس وغير ذلك وعلمه
بقبح كثير من المقبحات كالظلم والعبث وكفران النعمة وغير ذلك وعلمه
بحسن كثير من الحسنات كالتفضل والاحسان وكالانتفاع بالمنافع
التي لا ضرر فيها على احد دينا كالتنفس والشرب من الانهار الجارية كدجلة
والفرات وغيرهما وهذه العلوم الثلاثة هي اجل علوم العقل وهي التي يصير
بها العبد مكلفا مع الشروط التي قدمنا ذكرها والدليل على ان العقل هو ما
ذكرنا من هذه العلوم ان كل من حصلت فيه على الكمال كان عاقلا
وان فقد كل امر يشار اليه مما سواها ومن لم يكمل فيه لم يكن عاقلا
وان حصل كل امر يشار اليه مما سواها فلو كان العقل امرا سوى هذه
العلوم لكان يجوز ان يحصل هذه العلوم في الحي ولا يكون عاقلا بان لا يحصل
العقل الذي هو سواها او يحصل العقل بدون هذه العلوم ان كل من حصلت
فيه على الكمال فيكون عاقلا وان لم يعرف شيئا مما ذكرنا من المعلومات

وكل ذلك محال فعرفنا ان العقل هو ما ذكرنا من العلوم دون ما زاد
عليها واما الموضع الثاني وهو ان الله تعالى قد فعلها في العبد فالذي يدل
عليه انه قد ثبت انها موجودة في الواحد منا فلا يخلو اما ان يكون من فعل
العبد في نفسه او من فعل غيره فيه لا يجوز ان يكون من فعله في نفسه لانا
قد بينا في اول هذا الكتاب ان العلم لا يصح احداثه الا من عالم فلو لم يكن
احدنا عالما الا بعد ان يحدث هذه العلوم التي قدمنا ذكرها وهو لا
يحدثها حتى يكون عالما لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا يحصلان
ولا واحد منهما وذلك محال فلم يبق الا ان المحدث لها في العبد غيره ثم لا
يخلو ذلك الغير اما ان يكون قادرا لذاته او قادرا بقدرة لا يجوز ان
يكون محدثها قادرا بقدرة لان القادر بالقدرة لا يتعدى الفعل الى غيره
الا بالاعتماد لما بينا من انه لا يقدر على الاختراع والاعتماد لا حظ
له في توليد العلوم اذ لو كان له حظ في ذلك لصح من الواحد منا اذا اعتمد
على غيره ان يولد له علوما لان السبب قد حصل والمحل محتمل وجب ان
يحصل مسببه وقد علمنا خلاف ذلك فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق لهذه
العلوم التي قدمنا ذكرها محدث سوى الله تعالى لانا قد بينا انه لا ثاني له يشاركه
في كونه قادرا لذاته فثبت ان الله تعالى قد اعلمنا وجوب الواجبات وقبح
المقبحات واما الموضع الثاني وهو انه تعالى قد خلق فينا الشهوة للمقبحات
والنفار عن الواجبات فالذي يدل عليه انه قد ثبت وجودهما فينا وقد بينا
ان مقدورات القادر بالقدرة منحصرة في عشرة اجناس وليس ان
الشهوة والنفار زائدا عليها فيجب ان يكونا من فعل القادر للذات وهو
الله تعالى واما الموضع الثالث وهو انه تعالى قد مكننا من فعل المقبحات
وترك الواجبات فالذي يدل عليه ان المرجع بالتمكين هاهنا الى خلق القدرة
وسلامة الالات التي يحتاج لذلك ولا شك انه لا يقدر على ذلك الا الله تعالى
على ما تقدم بيان ذلك كله واما الموضع الرابع وهو انه تعالى لم يلجئنا الى
فعل القبيح وان يفعل الواجب ولا الجانا بالحسن عن القبيح فذلك معلوم
ضرورة نجده من نفوسنا واما الاصل الثاني وهو انه تعالى لو لم يرد منا فعل
الواجبات وكره منا فعل المقبحات لكان لا يستحق العقاب والحال ما قدمنا

لكان مغرياً لنا بفعل المقبحات وترك الواجبات فالذي يدل عليه انه لو لم يرد منا
فعل ما قدمنا ذكره من الواجبات ويكره منا فعل المقبحات لكنا لا نستحق العقاب
من جهته على فعل المقبحات وترك الواجبات واذا لم نستحق العقاب على
ذلك كنا مغرين بفعل المقبحات وترك الواجبات اما الاول فالذي يدل عليه
ان كونه تعالى مريدا للواجبات منا وكونه كارها للمقبحات لو لم يكونا
شرطين في استحقاقنا للعقاب من جهته ولا يصح حصول المشروط مع انتفاء
الشرط اما الاول فالذي يدل عليه ان كونه مريدا للواجبات وكونه
كارها للمقبحات لو لم يكونا شرطين في استحقاقنا للعقاب من جهته لما
كان حصول ما يضادهما من كونه كارها للواجبات ومريدا للمقبحات
مانعا من استحقاقنا للعقاب من جهته بفعل المقبحات وترك الواجبات
ومعلوم ان ذلك مانع اما الاول فالذي يدل عليه ان كل امر لا
يشترط ثبوته بوجود امر اخر فانه لا يحيل ثبوته وجود ضد لذلك الامر
الاخر متى لم يكن مضادا لذلك الامر نفسه الا ترى ان المجاورة لما كانت
شرطا في وجود ضدها وهو الافتراق محيلا للتأليف ولما لم يكن المجاورة
شرطا في وجود اللون لم يكن وجود ضدها وهو الافتراق محيلا للون
وانما قلنا اذا لم يكن مضادا لذلك الامر نفسه لان الافتراق لو
كان مضادا للون لاحال وجوده وان لم يكن اللون محتاجا في وجوده
الى المجاورة الا ترى ان السواد لا يحتاج في وجوده الى وجود البياض
وهو للحمرة محيلا لوجود السواد لما كانت الحمرة مضادة للسواد
ثبت ان كونه تعالى مريدا للواجبات وكارها للمقبحات لو لم يكونا
شرطين في استحقاقنا للعقاب من جهته على فعل المقبحات وترك
الواجبات لما كان حصول ما يضادهما من كونه مريدا للمقبحات
وكارها للواجبات مانعا من استحقاقنا للعقاب من جهته واما
الثاني وهو ان ذلك مانع فالذي يدل انه تعالى لا يحسن منه ان يعاقبنا
على فعل ما اراده منا وترك ما كرهه كما لا يحسن من السيد في
الشاهد ان يعاقب عبده على فعل ما اراده منه وترك ما كرهه واذا
ثبت ان كونه تعالى مريدا للمقبحات وكارها للواجبات مانعا من

لاستحقاقنا للعقاب من جهته فلا يخلو اما ان يكون شرطيهما لاجل التضاد
او لما يجري مجراه باطل ان يكون لاجل التضاد لان المضاد للارادة هي الكراهة
المتعلقة بمرادها على اخص ما يمكن والمضاد للكراهة هي الارادة المتعلقة بمكروهها
على اخص ما يمكن والعقاب واستحقاقه ليسا من قبيل الارادات
والكراهات فبطل ان يشترطهما لان بينهما ما يجري مجرى التضاد من حيث
ان ارادته تعالى للمقبحات وكراهته للواجبات تضادان ما هو شرط في استحقاق
العقاب على فعل المقبحات وترك الواجبات وهو ارادته للواجبات وكراهته
للمقبحات ثبت ان ارادته للواجبات وكراهته للمقبحات شرط في استحقاق
العقاب من جهته واما انه لا يصح حصول المشروط مع انتفاء شرطه فلان الفائدة
بالشرط هو وقوف المشروط عليه في صحته اذ لو صح ثبوته من دونه لبطل
كونه شرطا فيه وذلك لا يجوز ثبت انه تعالى لو لم يرد منا فعل الواجبات
ويكره منا فعل المقبحات والحال ما قدمنا لكنا لا نستحق العقاب من جهته واما
انا اذا لم نستحق العقاب من جهته كنا مغرين بفعل المقبحات وترك الواجبات
فالذي يدل عليه انه متى لم يكن علينا مضرة عظيمة تصرفنا عن فعل القبائح وترك
الواجبات مع شدة شهوتنا للقبائح ونفورنا عن الواجبات لم يكن لنا
صارف عن فعل المقبحات وترك الواجبات ولكان ذلك بمنزلة ان يعلمنا
ان تعلمنا قبح القبيح ويريده منا ويعلمنا وجوب الواجب ويكرهه منا فكما
انه مع هذه الارادة والكراهة او مع المفسدة في فعل القبيح وترك الواجب
لا بد من ان نكون مستحقين للعقاب على فعل القبيح وترك الواجب فنكون مغرين
على ذلك وان عرفنا قبح القبيح ووجوب الواجب وانا نستحق الذم من العقلاء على
فعل القبيح وترك الواجب فكذلك الحال لو لم يرد منا سبحانه فعل الواجبات
ويكره منا فعل المقبحات ثبت بهذه الجملة انه لا بد من اشتراط كونه تعالى
مريدا للواجبات وكارها للمقبحات لكون الافعال التي فعلها سبحانه من
من الاعلام باحكام الافعال والشهوة للقبيح والنفار عن الواجب حكمة
وحسنة الثاني من الدلالة العقلية على كونه تعالى مريدا وكارها انه قد ثبت ان
الارادة تعالى للواجبات ترجيحا لوجودها على عدمها في باب استحقاق المدح والثواب
لحسنها وعلم المكلف بكونها مرادة لله سبحانه باعثا له على القيام بها اشد بعث

وكذلك فانه قد ثبت ان الكراهة منه تعالى للقبائح من المكلف من حيث العدم بها
ويقبح استحسان القبح على وجودها حسن يكون عليه يكون بها منكرًا وهو لله
سبحانه صار قاله عن مواقعتها ابلغ الصرف فاذا كان لكونه تعالى مريدًا
للطاعات وكارهًا للمقبحات منا هذا الحظ من الدعاء للمكلفين الى ما كلفوا
فعله والصرف لهم عما كلفوا تركه فلا بد من ان يريد تعالى منهم فعل
الطاعات ويكره منهم فعل المعاصي والا كان عابثًا على غرضه بالتكليف
وهو تعريض المكلفين للثواب بالفعل لانه لا بد من ان يدعوهم الى ما
يتوصلون به الى ذلك ويرغبهم فيه ويصدهم عن خلافه بكل ممكن فثبت
ان الله سبحانه لا بد من ان يكون مريدًا للطاعات وكارهًا للمعاصي لثبوت
التكليف حكمة وحسنًا فان قيل اذا كنتم تستدلون على كونه
مريدًا له وكارهًا فانه لا بد ان يفعل الارادة للواجبات والكراهة للقبائح
حتى يثبت التكليف حسنًا وكانت الارادة والكراهة لا يعلمان الا بعد
كونه مريدًا وكارهًا فكيف يصح لكم الاطلاق لفظ الارادة والكراهة في
الدليل على ثبوت المعنيين اللذين هما كونه مريدًا وكارهًا وهل هذا الا استدلال
بالعلة على معلولها والامر بخلاف ذلك قلنا انما اطلقناه من لفظ
الارادة والكراهة في اثناء الفاظ الدلالة على كونه مريدًا وكارهًا وعرضنا
به المعنيين لان الارادة قد تذكر ويراد بها كون الحي مريدًا وكذلك
الكراهة قد تذكر ويراد بها كون الحي كارهًا كما يقال ما جرى في البلد من
الصلاح فهو بارادة السلطان والمراد بذلك انه مريد له وكذلك
يقال ما جرى في البلد من الفساد فهو بكراهة السلطان دون ارادته
والمراد بذلك انه يكرهه ولا يريده فثبت ان الارادة والكراهة قد
يطلقان ويراد بهما كون الحي مريدًا وكارهًا وكذلك ما ذكرناه وجرى
ذلك مجرى ما قدمنا ذكره من ان لفظ العلم قد يذكر ويراد بها كون
الحي عالمًا كما يذكر ويراد بها المعنى الموجب لكونه عالمًا واذا صح ذلك
وجب حمل ما ذكرناه من لفظ الارادة والكراهة على المعنى الصحيح وهو
كونه مريدًا وكارهًا ولم يكن حينئذ مستدلين بالعلة على المعلول فبطل ما
اعترض به السائل وثبتت الدلالة من النقض بهذا وهو الكلام في

وأما الطريقة السمعية في انه تعالى مريد وكاره فالذي
يدل عليه انه امر وناه ومتهدد بصيغة الامر وكل من هذا حاله فلا بد ان يكون
مريدًا وكارهًا اما الاول فالذي يدل عليه اجماع المسلمين وهو ايضًا معلوم
من ضرورة الدين والقرآن الكريم ناطق بذلك قال الله سبحانه في الامر
يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة وقال في النهي لا
تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
وقال تعالى في التهدد بصيغة الامر وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وقال
تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك
الآية ولا خلاف بين الامة ان ما قدمنا ذكره امر ونهي وتهديد فثبت انه
تعالى امر وناه ومتهدد بصيغة الامر واما الثاني وهو ان كل من هذا حاله يجب
ان يكون مريدًا وكارهًا فالذي يدل عليه ان الامر لا يكون امرًا الا وهو مريد
للمأمور به فانا متى اعتقدنا في شخص انه قال لغيره افعل على جهة الاستعلاء دون
الخضوع واراد منه ما يتناوله الصيغة علمنا كونه امرًا له وان رفعنا عن نفوسنا
اعتقاد كل امر سوى ذلك ومتى لم نعتقد كونه مريدًا لما يتناوله الصيغة لم نعقل
كونه امرًا له وان اخطرنا ببالنا اعتقاد كل امر سوى ذلك وكذلك متى اعتقدنا
في شخص انه قال لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع وكره ما يتناوله
الصيغة علمنا كونه ناهيًا عن ذلك وان رفعنا عن انفسنا اعتقاد كل امر سوى
ذلك ومتى لم نعتقد كونه كارهًا لما يتناوله الصيغة منه علمنا كونه متهددًا لم يصح
الامر وان رفعنا عن انفسنا اعتقاد كل امر سوى ذلك ومتى لم نعتقد كونه كارهًا
لما يتناوله الصيغة لم نعقل كونه متهددًا وان اعتقدنا كل امر سوى ذلك فلو
كان المعقول من كونه امرًا وناهيًا ومتهددًا امرًا سوى ما ذكرنا لكان
لو ان جهل ما ذكرنا وحصل ذلك الامر الزائد فلا يكون امرًا ولا ناهيًا
ولا متهددًا ومعلوم خلاف ذلك فعرفنا ان من حق الآمر ان يكون
الامر ان يكون مريدًا للمأمور به والا لم يكن امرًا به وان من حق الناهي ان يكون
كارهًا للمنهي عنه والا لم يكن ناهيًا وان من حق المتهدد بصيغة الامر ان يكون
كارهًا للمتهدد عليه والا لم يكن متهددًا وقد ثبت ان الله سبحانه امر وناه
ومتهدد فيجب ان يكون مريدًا وكارهًا لما ذكرناه ويوضح ذلك ان قوله تعالى اعملوا آل داود

وقوله وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله يهدد وهما على سوى في كونهما
صيغتي امر فلولا انه مريد لما ساوله احداهما وكاره لما ساواه الاخرى لما كان
بينهما فرق ولكانا امرين معا او نهيين معا وذلك محال من بعده لكونهما
نرومه من كونه مريدا وكارها وهو الموضع الثالث واما الموضع الرابع
في كيفية استحقاقه تعالى لهاتين الصفتين فالكلام منه يقع في هو صفتين احدهما
في حكايتنا المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهبوا اليه اما الموضع الاول فذهب اكثر الزيدية وبعض المعتزلة الى انه
تعالى يستحق هاتين الصفتين لمعنيين محدثين لا في محل وهما الارادة والكراهة
وذهب بشر بن المعتمر الى انه تعالى مريد لذاته وذلك هو مذهب النجار وقالت
الاشعرية انه مريد لمعنى قديم واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
فهو انه قد ثبت انه تعالى مريد وكاره فلا يخلو اما ان يكون مريدا وكارها مع
وجوب ان يكون كذلك او مع جواز ان لا يكون كذلك لما بينا من ان
الصفة الثابتة للموصوف لا تخلو من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يكون مريدا
وكارها على سبيل الوجوب لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مريدا او كارها
لذاته او لما هو عليه في ذاته وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه هو ما بينا من
ان الصفة الواجبة للموصوف لا تخلو من احد هذين القسمين واما الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز فلانه لو كان مريدا لذاته او لما هو عليه في ذاته لوجب ان يريد كل
ما يصح ان يراد وان يكره كل ما يصح ان يكره لانه لا اختصاص لذاته وما هو عليه من
الصفة ببعض ذلك دون بعض كما علمناه في كونه عالما فانه لما كان عالما لذاته
صح ان يعلم جميع المعلومات ووجب ولو وجب ان يريد الكل ويكره الكل لوجب ان
يكون مريدا للمعاصي مع كونه كارها لها وان يكون كارها للطاعات مع كونه
مريدا لها وكل ذلك محال وبعد فلو كان تعالى مريدا لذاته لوجب ان يكون مريدا
لجميع المرادات لما بينا انه لا اختصاص لذاته ببعض المرادات دون بعض
ولو كان مريدا لجميع المرادات لوجب ان يحصل للواحد منا جميع ما يريده من
مقدورات الباري تعالى لانه تعالى متى كان قادرا عليها ومريدا لها وجب حصولها
لا محالة والا لم ينفصل حاله عن حال العاجز وقد علمنا خلاف ذلك وبعد فانا
فلو كان تعالى مريدا لجميع المرادات لوجب ان يكون مريدا للقبائح لان من جملة المرادات

ونبين فيما بعد انه يبطل ان يجوز ان يكون مريدا لها فبطل ان يكون
مريدا او كارها على سبيل الوجوب واذا كان مريدا او كارها على سبيل
الجواز كان مريدا او كارها بالفاعل او لمعنى محدث لما سنبين ان الصفة
الجائزة لا تخلو الموثر فيها من احد هذين الامرين ولا يجوز كونه مريدا او كارها
لمعنى قديم لان المعنى مع قدمه يؤدي الى كونه مريدا وكارها لم يزل لان وجود
القديم لا اول له وكذلك فالحكم الاصلي لا اول له ولو كان مريدا او كارها
فيما لم يزل لكان كذلك على سبيل الوجوب وفي ذلك وجوب الاستغناء
عن المعاني المعدومة او القديمة لان الصفة الثابتة على سبيل الوجوب
لا يجوز ان تثبت لموثر سوى الذات من فاعل او علة كما قدمنا بيان ذلك في باب
الصفات فيكون في صحة المعاني القديمة والمعدومة منه ابطالها وكل ما كان
في صحته ابطاله فهو باطل كما تقدم هو وبعد فانا قد بينا ان لا قديم
الا الله سبحانه فلا يجوز ان يكون مريدا او كارها لمعنى قديم ولا يجوز
ان يكون مريدا او كارها لمعنى معدوم لان في العدم كراهة كما ان فيه ارادة
وليس اختصاصهما به على شيء اخص وليس بان يوجب له احداهما الصفة اولى من
الاخرى فكان يجب ان يكون مريدا للشي الواحد كارها له في حالة واحدة وذلك محال
ولا يجوز ان يكون مريدا او كارها بالفاعل لانه لا فاعل للقديم تعالى لما تقدم بيانه
واذا بطلت هذه الاقسام بما قدمنا لم يبق الا ان يكون مريدا او كارها بمعنى محدثين
وهما الارادة والكراهة ثم لا يخلو اما ان يحلا او لا يحلا والاول
باطل لانهما لو حلا لم يخلو اما ان يحلا في ذاته تعالى او في غيره وكلاهما
باطل اما انه لا يجوز ان يحلا في ذاته فلانه ليس بمتحيز والحلول لا يصح الا
في متحيز كما تقدم واما انه لا يجوز ان يحلا في غيره فلان ذلك الغير
لا يخلو اما ان يكون متحيزا او غير متحيز وكلاهما باطل اما انه لا يجوز
ان يحلا في غير متحيز فلما بينا ان الحلول لا يصح الا في متحيز واما
انه لا يجوز ان يحلا في متحيز فلانه لا يخلو اما ان يكون فيه حياة او لا يكون

باطل اما انه لا يجوز ان يحلا في محل بعينه حياة فلانهما مع
عدمها(؟) وكلاهما باطل سواه تعالى كاشابه اخص فكانا بان يوجبا له كونه مريدا
خلافي حي سواه تعالى الانى ان الارادة والكراهة منى وجدنا في
وكارها اولى من البارى الانى ان الارادة والكراهة متى وجدتا
زيدا استحال ان يوجبا لعمرو كونه مريدا وكارها لفقد اختصاصهما به
وانما يوجبان ذلك لمن حلتا فيه واما انه لا يجوز ان يحلا في محل السرفه
حياه فلانهما في حلافه اختصاصا به غاية الممكن من الاختصاص في حقه فلا يخلو ان
اما ان يوجبا له كونه مريدا وكارها او لا يوجبا والاول باطل لانه ليس بحي
واذا لم يكن حيا لم يصح كونه مريدا فضلا ان يجب والثاني ايضا باطل لانهما متى لم
يوجبا له كونه مريدا وكارها مع اختصاصهما به وانقطاع اختصاصهما بغيره
كانا قد وجدا بحيث لا حكم يصدر عنهما ويدل عليهما وذلك محال لانه يؤدي
الى ان لا يفصل وجودهما عن عدمهما لذلك وذلك لانهما متى وجدتا في بعض
الجمادات كانتا اخص واقطع اختصاصهما بالبارى تعالى فلا يوجبا له الصفة مع
فقد الاختصاص اذ لولا وجبا له ذلك مع فقد الاختصاص لاوجباها لغيره من
الاحيا فكان يجب في كل حي ان يكون مريدا لما اراده البارى تعالى وكارها
لما كرهه وذلك محال فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكونا موجودين
لا في محل فيختصا بالبارى تعالى غاية الممكن من الاختصاص في حقه لانه لا يمكن
في حقه سبحانه مجاورة ولا حلول لاستحالة ذلك عليه سبحانه فيكون غاية الممكن
من الاختصاص في حقه سبحانه وينقطع اختصاصهما بغيره ويوجدا على حد وجوده
فيكونا بان يوجبا له الصفة اولى من ان يوجبا لغيره لانهما اختصا به غاية الممكن
من الاختصاص في حقه ولم يختصا بغيره غاية الممكن من الاختصاص في حقه فكانا
اخص به منهما بغيره فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع واما
الموضع الخامس في تعلق هاتين الصفتين وكيفية تاثيرهما في الافعال اما
كونه تعالى كارها فانه لا تاثير له في الافعال وانما يقتضي ترجيح عدمها على
وجودها فقط وذلك معلوم بحده من نفوسنا واما كونه مريدا فعند هنا
انها تتعلق بكل ما يصح حدوثه وانها لا تتعلق بالنفي وزعم الاشعري والنجار

ومن قال بقولهما ان الحي يكون مريدا لا يتعلق الا بالمعلوم من حاله انه يقع وان
الارادة تتعلق بالنفي وان ارادة الشي كراهة لضده وان ارادة الشي ان يكون كراهة له
الا يكون وكراهة الشي ان يكون ارادة المنفي له الا يكون والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهبوا اليه انه قد ثبت ان الافعال تقع على وجوه مختلفة على سبيل الجواز
فلا بد من مؤثر في وقوعها كذلك وصفات الحي التي لا يصح ان يؤثر منها في ذلك شيء
كونه مريدا اما كونه حيا فلانا قد بينا انه غير متعلق فلا يجوز ان يؤثر في ذلك واما
كونه عالما فلانا قد بينا انه لا تاثير له لا سيما في باب(؟) طريقة الاحداث فلا يجوز ان
يؤثر في ذلك واما ان كونه عالما فقد بينا انه لا تاثير له في المعلوم وانما هو شرط
في احكام الافعال فلا يجوز ان يؤثر في وقوعها على وجوه مختلفة فاذا بطل ذلك بما قدمنا
لم يبق الا ان يكون المؤثر في وقوع الافعال على الوجوه المختلفة على سبيل الجواز هو
كون الحي مريدا لانا قد بينا ان صفات الفاعل التي تؤثر في الفعل ليس الا ما قدمنا ذكره
فيبطل قولهم انها لا تتعلق الا بالمعلوم من حاله انه يقع وصح انها تتعلق بكل ما يصح
حدوثه على الوجوه المختلفة على سبيل الجواز لانها لو لم تتعلق الا بالمعلوم من حاله
انه يقع مما يصح حدوثه لكنا نجد الفصل بين ارادتنا لما يصح حدوثه مما المعلوم
من حاله انه يقع وبين ارادتنا لما المعلوم من حاله انه لا يقع ان اجل الارادتين على
هذا القول هي المتعلقة دون الاخرى ولا شك انا لا نجد الفصل من نفوسنا بينهما
فهذا قلنا ان الارادة تتعلق بكل ما يصح حدوثه فاما قولهم ان الارادة تتعلق
بالنفي فهو باطل من وجهين احدهما انها لو تعدت في التعلق من الحدوث وتوابعه
الى النفي ولا مخصص لتعدت الى الباقي والماضي والقديم والممتنع والواجب مع
العلم بكونه باقيا او ماضيا او قديما او ممتنعا او واجبا كما تتعلق بذلك العلم
بكونه باقيا وسائر الاعتقادات فانها لما تعدت في تعلقها الحدوث وتوابعه تعدت
الى ما ذكرنا لفقد الحاصر والمخصص فكان يجب ان يصح من احدنا ارادة الباقي
مع العلم بكونه باقيا والماضي مع العلم بكونه ماضيا والقديم مع العلم بكونه قديما
والممتنع مع العلم بكونه ممتنعا والواجب مع العلم بكونه واجبا وذلك محال الوجه
الثاني ان الارادة والكراهة لو صح تعلقهما بالنفي على التحقيق لصح من احدنا ان
يريد من الميت الا يقوم او يكره منه ذلك مع علمه بكونه ميتا كما يصح منه ان يريد
من الحي الصحيح السليم الا يقوم او يكره منه ذلك مع علمه بكونه كذلك وفي علمنا

يصح الارادة منه في الثاني والكراهة منه في الثاني دون الاول دلالة على انهما
في الثاني يتعلقان بما يضاد القيام من القعود او الاضطجاع فارادة الا يقوم هي
في التحقيق ارادة لتجديد فعل ينافي القيام وهو القعود او الاضطجاع وكذلك كراهة
الا يقوم هي في التحقيق كراهة لتجديد فعل ما ينافيه من القعود او الاضطجاع استحال
تعلق الارادة بفعل يتجدد منه مع علمه بامتناع ذلك منه وتعذره عليه واستحال
تعلقهما بالنفي المحض ولذلك استحال ان يريد منه الا يقوم واستحال ان يكره ذلك منه
الا المبني لك وبهذا اتضح ان الارادة والكراهة يستحيل تعلقهما بالنفي المحض على
التحقيق وان كان قد يقال في لغة العرب اردت الا يكون كذا او كرهته كونه
والمراد بذلك ارادة ضد ذلك الكائن الذي هو ترك المنفي وجوده الا يكون
والمراد بذلك ارادة ضده الذي هو ترك المنفي وجوده الا يكون المتروك
ذلك الكائن وكراهة ضده
وذلك على وجه التوسع والاستعارة لا على التحقيق والا فالتحقيق ما ذكرنا
وعلى هذا يحمل قول الله تعالى يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة ان المراد انه
يريد الله عقوبتهم المقتضية الا يكون لهم حظ في نعيم الآخرة والا فالارادة
يستحيل تعلقها بالنفي كما تقدم واما قولهم بان ارادة الشيء كراهة لضده وان
ارادة الشيء ان يكون كراهة له الا يكون وان كراهة ان يكون ارادة له
الا يكون فهو باطل من وجوه احدها ان الارادة والكراهة جنسان يختلفان
فلا يجوز ان يكون احدهما هو الاخرى كما لا يجوز ان يكون السواد بياضا او
حموضة ولا ان يكون الحلاوة حرارة او برودة ولا ان يكون البرودة رطوبة
او يبوسة لان ذلك هو انقلاب الاجناس وهو محال وثانيها انا قد بينا انه
يستحيل تعلق الارادة بالنفي وكذلك الكراهة فكيف يكون ارادة الشيء ان
يكون كراهة له الا يكون او يكون كراهة الشيء ان يكون ارادة له الا
يكون وهل هذا الا قول بتعلقها بالنفي وهو محال وثالثها ان الارادة والكراهة
لو كانتا كما ذكروه لادى الى ان يكون الواحد منا مريدا للشيء الواحد كارها
له في حالة واحدة وذلك محال بيان ذلك وتوضيحه ان الواحد منا مع ارادته
السواد مثلا كانت ارادته له ان يكون كراهة لضده الذي هو الحمرة ومع
كره البياض ان يكون كانت ارادة لضده الذي هو الحمرة ان يكون ولذلك
الكلام في كل ضدين لهما ثالث فبطل قولهم وصح ما رمناه من اثبات الموضع
الخامس واما الموضع السادس فيما يريده الله تعالى وما لا يريده فالكلام

منه يقع في موضعين احدهما في قسمة الافعال وما يريده الله تعالى من ذلك وما لا يريده
وحكاية المذهب وذكر المخالف في ذلك والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه من ذلك
اما الموضع الاول فاعلم ان الافعال على ضربين احدهما من فعله سبحانه والثاني من فعل
غيره فاما ما يكون من فعله سبحانه فانه يريده اجمع الا ما يكون وقوعه على طريق التبع
لغيره من فعل غيره فهو على ضربين احدهما من فعل غير المكلف والثاني من فعل
المكلف فاما ما كان من فعل غير المكلف فانه تعالى لا يريده ولا يكرهه واما ما
كان من فعل المكلف فلا يخلو اما ان يكون مما له ان يفعله او مما ليس له ان يفعله فان
كان مما ليس له ان يفعله فانه تعالى لا يريده بل يكرهه وان كان مما له ان يفعله فلا يخلو
اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا يكون له صفة زائدة على حسنه فان
كان مما لا صفة له زائدة على حسنه فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه في دار الدنيا بلا خلاف
بين المحصلين من علماء اهل العدل وانما الخلاف بينهم في انه هل يريده في دار الاخرة
ام لا على ما نذكره من بعد ان شاء الله وان كان مما له صفة زائدة على حسنه في المندوبات
والواجبات وجب ان يكون الله سبحانه مريدا لما هذه حاله من المكلفين وعند المجبرة
القدرية ان الله سبحانه مريد لكل واقع من افعال العباد من المكلفين وغيرهم
سواء كان ذلك حسنا او قبيحا او طاعة او معصية او مباحا او كيف كان
الادلة على صحة ما ادعيناه في كل قسم من هذه الاقسام ثم من بينا بعد الفصل
واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فاذا اردنا ذلك فالكلام في
خمسة مواضع احدها ان الله تعالى لا بد ان يكون مريدا لافعاله المقصودة والثاني
انه لا يريد الارادة والكراهة ولا يكرههما ولا المباحات في دار الدنيا والرابع
انه لا يريد القبائح بل يكرهها والخامس انه تعالى يريد الواجبات والمندوبات من
افعال المكلفين اما الموضع الاول فالذي يدل عليه انه تعالى فعل افعاله وهو
عالم بها لغرض يخصها وهو قادر على الارادة وغير ممنوع من فعلها لغرض
لهما ان ذلك الفعل يتعلق به غرض يخصه نحو كونه مصلحة في نفسه او احسانا
الى الغير او كونه ايصالا الى الغير او استغناء نحو منه وما شاكلنا انه يجب ان يفعل
افعاله هذه لغرض يخصها فالذي يدل عليه انه لا يخلو اما ان يفعلها لغرض او لا
لغرض والثاني باطل لانه يكون عبثا والعبث قبيح وقبحه معلوم ضرورة وقد
ثبت انه تعالى لا يفعل القبيح واذا فعلها لغرض فلا يخلو اما ان يكون عائدا الى الفعل

او الى الفاعل والثاني باطل لان الفاعل في الشاهد لا يفعل الفعل لغرض يعود عليه
الا المنفعة او دفع مضرة وهما مستحيلان على الله سبحانه على ما تقدم فلم يبق الا ان
يكون فعلها لغرض لجهة الفعل. واما الموضع الثالث وهو انه تعالى قادر على فعل
الارادة وغير ممنوع من فعلها اما انه قادر على فعلها فلانه تعالى قادر على جميع
اجناس المقدورات والارادة من جملة اجناس المقدورات على ما تقدم بيان
ذلك فيجب ان يكون قادرا عليها واما انه غير ممنوع من فعلها فلما بينا من انه
قادر لذاته فيستحيل عليه المنع لان المنع لا يجوز الا في متناهي المقدور وبينا انه
تعالى يفعل افعاله وهو عالم بها لغرض يخصها وهو قادر على فعل الارادة وغير
ممنوع من فعلها. واما الثاني وهو ان كل من هذه حاله يجب ان يكون
مريدا لما يفعله فالذي يدل عليه ما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا متى
كان له فعل لغرض يخصه وهو عالم به وقادر على الارادة وغير ممنوع
من فعلها يجب ان يكون مريدا له وانما وجب ان يكون مريدا لتصرفه لاجتماع
هذه الاوصاف فكل ما شاركه في مجموعها يجب ان يكون مريدا لفعله
اما الاول فذلك معلوم ضرورة في تصرفاتنا في الشاهد كالبيع والشرى
والاخذ والاعطا. واما الثاني وهو انه انما وجب ان يكون مريدا لما
يفعله لاجتماع هذه الاوصاف فالذي يدل عليه ان كونه مريدا لما يفعله
يثبت بثبوتها ويزول بزوالها وليس ثم امر يعلق به كونه مريدا لما يفعله
سوى مجموعها اما انه يثبت بثبوتها فذلك معلوم ضرورة لجملة الانسان
من نفسه واما انه يزول بزوالها فلانه يزول بزوال بعضها فان يزول بزوال
كلها اولى واحرى الا ترى ان احدنا متى لم يكن عالما بما يفعله فانه لا يكون
مريدا له كالساهي والنايم وكذلك فلو كان عالما بما يفعله وليس له
غرض يخص الفعل فانه لا يكون مريدا له الا ترى ان احدنا قد يريد الاكل
بارادة وهو عالم بها ولا يكون مريدا لها لما وقعت على طريق التبع للمراد الذي
هو الاكل ولم يتعلق لغرض يخصها وكذلك فان الفصاد لا يريد الالم
الحاصل عند فصد العرق وان كان عالما بحصوله من جهته لما لم يتعلق
غرضه به بل وقع على طريق التبع للمراد وهو ما يتعلق به الغرض من اخراج
الدم وكذلك فان الجلاد لا يريد اتصال التراب عن ثوب المجلود وان

كان عالما بحصوله من جهته لما لم يتعلق به غرضه بل وقع على طريق التبع للمراد
وهو ما يتعلق به الغرض من الالام المجلود وكذلك فلو فعل الفعل وهو عالم به
لغرض يخصه ولم يكن قادرا على فعل الارادة او كان ممنوعا من فعلها فانه لا يكون
مريدا لذلك الفعل لعدم هذا الشرط الا ترى ان من وقف على تفسير الجنة والنار
وعلم ما في الجنة من منافع وما في النار من المضار فانا لو قدرنا انه منع من ارادة
دخول الجنة فانه يمنع منه الدخول لا محالة وان لم يكن مريدا لها فيثبت ان كونه مريدا
لما يفعله يثبت بثبات هذه الاوصاف التي قدمنا ذكرها ويزول بزوالها. واما
انه ليس ثم امر يعلق به كونه مريدا لما يفعله سوى مجموعها فالذي يدل عليه انه لو
كان ثم امر سواها لم يمنع حصول ذلك الامر وثبوتها فيكون مريدا لما يفعله
لحصول هذه الاوصاف بدون ذلك الامر فلا يكون مريدا لما يفعله وقد علمنا
خلاف ذلك. واما ان كل من شاركه في مجموعها وجب ان يشاركه في كونه مريدا
لجميع ما يفعله فالذي يدل عليه ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم
والاعتماد على التعليل بالتصرف فاذا كانت العلة في كون احدنا مريدا لما يفعله مجموع هذه الاوصاف
التي قدمنا ذكرها فلا شك ان هذه القضية ثابتة في القديم سبحانه فيجب ان يكون مريدا لجميع
افعاله من الاغراض المتعلقة بها داعية الى ارادتها فيثبت انه تعالى مريد لما ذكرنا
من افعاله المقصودة. واما الموضع الثاني وهو انه تعالى لا يريد ارادته وكراهته
ولا يكرههما ولا يكره شيئا من افعاله ومقدوراته فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما
انه لو اراد ذلك او كرهه لكان عبثا والله تعالى لا يفعل العبث اما انه يكون عبثا
فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الواحد منا متى اراد الاكل فانه لا يريد ارادة الاكل
ولا يكرهها لانه لا فائدة في ذلك وكذلك القول في سائر افعاله المقصودة فانه
يريدها متى كان عالما بها ولا يريد ارادتها من حيث ان الارادات انما تقع على طريق
التبع للمرادات وليست مقصودة بنفسها ولا يتعلق بها غرض يخصها فاذا لم يرد
الواحد منا ارادته لما ذكرنا فلا شك ان هذه القضية ثابتة في الارادة والكراهة
من فعله تعالى فلا يجوز ان يريدهما فثبت انه لو اراد ذلك او كرهه لكان ذلك عبثا
واما ان الله سبحانه لا يفعل العبث فلما بينا من ان العبث قبيح وان الله سبحانه لا يفعل
القبيح. واما انه لا يجوز ان يكره افعاله ولا شيئا من مقدوراته اما الافعال فلانه
لو كرهها لما وقعت لانه لا ملجئ له الى فعلها مع الكراهة واما المقدورات فهي على

مع بين حسن وقبح اما الحسن فلا يجوز ان يكرهه تعالى لان كراهة الحسن قبيحة في
الشاهد وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واما القبيح من مقدوره تعالى فلا يجوز ان يكرهه
لانه لا فايدة في كراهته لان الفايدة في كراهة القبيح في الشاهد ما يحصل من اللطف
للعبد ويكون مع الكراهة اقرب الى تركه ولا يكون بعلمه بقبحه كافيا
في ذلك وليس كذلك القديم تعالى فان علمه بمقدوره القبيح يكون كافيا له
بفعله بيـن انه تعالى لا يريد ارادته ولا كراهته ولا يكرههما ولا يكره شيا من افعال
ومقدوراته الوجه الثاني ان الغرض بالارادة ان يقع بها الافعال على الوجوه المختلفة على
سبيل الجواز والارادة والكراهة لا يقعان على وجوه مختلفة على سبيل مختلفة على سبيل
الجواز بل هما حسن الفعل فلا حاجة بهما الى الارادة والكراهة اما الاول فالذي
يدل عليه فقد تقدم حيث بينا ان الافعال انما تحتاج الى الارادات لوقوعها على وجوه
مختلفة على سبيل الجواز فالذي يدل عليه ما نعلمه من الارادة المتعلقة بمراد على
وجه يستحيل ان يتعلق بغير ذلك المراد وعلى غير ذلك الوجه بحسبها ولهذا اختلف
الارادات في الجنس بحسب تغاير المرادات او الوجوه التي يتعلق بها عليها بل
لا يقع الا على صفة الجنس وما يتبعها من التعلق بالمراد على الوجه الذي يتعلق به عليه
فلا يحتاج الى ارادة يخصها بوجه تقع عليه دون وجه وكذلك الكلام في الكراهة
بيـن الموضع الثاني واما الموضع الثالث وهو انه تعالى لا يريد المباحات من افعال
المكلفين في الدنيا ولا افعال من ليس بمكلف ولا يكرههما فالذي يدل عليه وجهان
احدهما انه لو اراد ذلك او كرهه لكان عبثا والله تعالى لا يفعل العبث اما الاول
فالذي يدل عليه ان فايدة ارادته تعالى المتعلقة بفعل الغير ان يقتضي ترجيح وجوده على
عدمه من باب استحقاق المدح والثواب فيكون علم من اراد منه ذلك الفعل يكون فعله
مرادا لله تعالى باعثا له على القيام به اشد البعث وفايدة كراهته تعالى المتعلقة
بفعل الغير ان يقتضي ترجيح عدمه على وجوده فيكون علم من كره منه ذلك
الفعل بكونه مكروها لله سبحانه صارفا له عن مواقعته ابلغ الصرف وهذه
الفايدة مفقودة في المباحات وفي فعل من ليس بمكلف لانه لا مدخل لفعلها في استحقاق
المدح والثواب ولا في استحقاق الذم والعقاب فلو ارادهما وكرههما والحال
هذه عبثا خاليا عن غرض مثلها فثبت انه تعالى لو اراد ذلك او كرهه لكان عبثا
واما الثاني وهو ان الله تعالى لا يفعل العبث فقد تقدم بيانه الوجه الثاني ان الله تعالى

واما السابع وهو ان الارادة ... الكلام ... علمه ... [illegible]

لو اراد شيا من ذلك او كرهه لكان من فعل ما اراده من ذلك مطيعا له
ومن فعل ما كرهه من ذلك عاصيا له وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل
عليه ان المطيع هو من فعل ما اراده المطاع من ليل انه لا يجوز ان يقال اطاع
فلان فلانا اذا فعل ما اراده منه ولا ان يقال فعل ما اراده منه وما اطاعه
بل يعنون بالاطاعة ما يقتضيه قال الشاعر وقد من اصبح غيظا صدره قد تمنى
امرا لم يطع اي لم يفعل ما اراده وكذلك فان العاصي هو من فعل ما كرهه
منه غيره على مثل ما قدمناه قال الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب
الامارة نادما اي فعلت ما كرهته منك ثبت انه تعالى لو اراد شيا من ذلك
او كرهه لكان من فعل ما اراده من ذلك مطيعا له ومن فعل ما كرهه من
ذلك عاصيا له واما الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه انه لو كان
مطيعا او عاصيا لكان يجب ان يظهر اثار الطاعة والمعصية على هذه الافعال
من استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ونعلم ان ذلك لا يقع
في هذه الافعال بل لا يجوز ان يريد من استحقاق المدح فعلى سبيل هذا ولا يكرهه
فاما المباحات في الاخرة كاكل اهل الجنة وشربهم وسائر نعيمهم فانه يريدها
لانه داخل في الاخرة في قال الشيخ ابو علي بانه تعالى لا يريد ذلك ولا يكرهه فاما
على احوال الدنيا وقال الشيخ ابو هاشم بانه تعالى يريد ذلك وقال بانه
يدخل في ذلك في الاخرة من الغرض والفايدة ما لا يحصل في الدنيا
وهو ان الثواب يستوفى على ابلغ ما يكون ومتى علم اهل الجنة ان الله سبحانه
اراد اكلهم وشربهم وتصرفهم في سائر ضروب الملاذ كان ذلك
ادخل في سرورهم وابلغ في التذاذهم وكان ذلك اهنا لهم واطيب
سبيلهم سبيل الضيف اذا علم من حال المضيف انه يريد منه تناول
ما قدم اليه فكان ذلك يزيد في سروره ولذته كذلك في مسالتنا
بخلاف حال الدنيا فان الله سبحانه قد ندبهم الى الزهد في الدنيا
وترك كثير مما حاباها مكيف يعود على غرضه في ذلك بالنقض وعنهم

في المباحات بان يريد طاعتهم والاقرب في هذه المسئلة ما قاله ابو هاشم لا كلام
ولما الموضع الرابع وهو انه تعلى لا يريد القبائح من افعال المكلفين بل يكرهها
فالذي يدل على ذلك وجوه احدها انه تعلى لو لم يكره القبائح من المكلفين
لكان مغريا لهم بفعلها على ما تقدم بيانه والاغراء بالقبيح قبيح وقبحه معلوم ضرورة
وقد بينا ان الله تعلى لا يفعل القبيح وكذلك فلو ارادها منهم لكان مغريا لهم بفعلها
على مثل ما تقدم ولو كان مغريا لهم بفعلها لما جاز ان يستحقوا بها من جهته عقابا
لكان يجب ان يكونوا مطيعين له بفعلها لان الطاعة هي فعل ما اراده
المطاع يدل على ذلك قوله تعلى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي لا يفعل
ما اراده وقد بينا هذه المسئلة قبل هذا ومعلوم ان العصاة ليسوا مطيعين لله تعلى
في المعاصي بل هم مطيعون للشيطان في ذلك فثبت انه تعلى لا يريدها بل
يكرهها * الوجه الثاني انه تعلى قد نهى عن المعاصي على ما تقدم وقد
بينا انه لا يعقل كون الناهي ناهيا الا ان يكره المنهي عنه فكيف اذا زجر
عنه بالغ زجر وتوعد عليه باعظم الوعيد وتهدد حال المعاصي فيجب ان يكون
ان يكون تعلى كان كارها لها * الوجه الثالث انه تعلى لو كان مريدا للقبائح كما تقوله
المجبرة لوجب ان يكون فاعلا للقبيح وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل
عليه انه كان يجب ان يكون فاعلا لارادتها وارادة القبيح قبيحة اما انه
كان يجب ان يكون فاعلا لارادتها فلما قد بينا من انه لا يجوز ان يكون مريدا
لذاته ولا لمعنى قديم وانما هو مريد بمعان محدثات واما ان ارادة القبيح قبيحة
فالذي يدل عليه ما يعلمه في الشاهد من ان العقلا يستحسنون ذم من اراد
القبيح كما يستحسنون ذم من فعله ويعللون حسن ذمه على ذلك بانه اراد
القبيح فثبت انه تعلى لو اراد القبائح لكان فاعلا للقبيح واما الثاني وهو ان
ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الله سبحانه لا يفعل شيئا
من القبائح * الوجه الرابع انه تعلى لو اراد القبيح لكان حاصلا
على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل
عليه ان المريد للظلم في الشاهد والفواحش حاصل عند العقلا على صفة
من صفات النقص وذلك معلوم ضرورة واما الثاني وهو ان الله تعلى لا يجوز

ان يكون حاصلا على صفة من صفات النقص فالذي يدل عليه انه لا
خلاف بين المسلمين انه سبحانه منزه عن صفات النقص فلا يجوز ان يريد
القبيح الذي يؤدي الى ذلك * الوجه الخامس انه قد ثبت ان الشياطين
يريدون القبائح وان الملائكة والانبيا عليهم السلم يكرهون المعاصي فلو
كان الله تعلى مريدا للقبائح لكانت الشياطين موافقين له في الارادة والملائكة
والانبيا عليهم السلم مخالفين له في ذلك وكل قول ادى الى ذلك كان
[illegible] بفساده وقد قال تعلى وما الله يريد ظلما للعباد وقال وما
الله يريد ظلما للعالمين وقال والله لا يحب الفساد وقال تعلى ولا
يرضى لعباده الكفر فهي تبين انه لا يريد ذلك فقد نفى عن نفسه
لان الفاظ الرضا والمحبة والارادة معناها واحد بدليل انه لا يجوز
اثبات بعضها مع نفي البعض الاخر وقد بينا ان هذه امارة الالفاظ المترادفة
على المعنى الواحد ولا يجوز اثبات ما نفاه الله تعلى لانه يكون ردا
لكلامه وتكذيبا لقوله وقد قال تعلى بعد عده للمعاصي كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها وذلك يقتضي انه كاره لها فلا يجوز
ان يريدها مع ذلك ويؤكد ذلك ما رويناه بالاسناد الموثوق
به الى رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ان الله كره لكم
العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك بين المقابر وقال صلى
الله عليه ان الله كره لكم قيل وقال وكثرة السوال واضاعة
المال فاذا ثبت ان الله تعلى يكره هذه الامور فكيف يجوز لمن يدعي الاسلام
ان ينسب الى الله تعلى ارادة قتل الانبيا والصالحين وهدم
المساجد وحرق المصاحف وسائر الفواحش تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وقد تعلقت المجبرة بان قالوا لو وقع في ملك
الله ما لا يريده بل يكرهه لكان ضعيفا عاجزا وامتنع حصول
ما يريده لكان ذلك دليلا على عجزه والجواب عن ذلك
ان العجز لا يثبت في الشاهد اذا امتنع وجود فعل غيره الا اذا اراد

معالة ذلك لم تغدر وهذه القضية مفقودة فما شاء الله تعالى وشاء عباده
لأنه تعالى لم يرد معاصيهم ولا وقوع الطاعة منهم بطريق الجبر والاضطرار
بل أراد تعالى تمكينهم من الطاعات والقيام بالتكليف باختيارهم وأمهل
من عصاه منهم وأنظره إلى اليوم الموعود فإقدامهم مع ذلك على ما يكرهه
منهم وامتناعهم عما يريده منهم لا يدل على عجزه تعالى عن ذلك ولا على أنه لا
جرى منهم من ذلك كما أن السيد إذا أمر العبد بعمر هذه الدار في هذا الشهر
فإن اجتهدت في عمارتها أعتقتك بعد تمام الشهر وإن لم تفعل شيئا من ذلك
عاقبتك بعد تمام الشهر بأنواع العقوبات وقد أنظرتك هذه المدة
لأنظر كيف تصنع فإنه إذا توانى في أمر سيده وقصر ولم يمتثل ما رسمه
عليه لم يدل ذلك على عجز السيد عن أخذه واستقامه ولا يدل على إرادة
السيد لتقصيره بل يدل على حلمه وإمهاله بذلك ما يحق فيه وعلى هذا نبه
الله بقوله وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب
بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا وبقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار وغير ذلك من الآيات ومن جملة
ما تعلقوا به الآيات التي يذكر فيها المشيئة مطلقة نحو قوله تعالى ولو شاء ربك
ما فعلوه وقوله ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا وقوله ولو
شاء الله ما اقتتلوا وما أشبه ذلك وطريق الجواب عنه على مذهبهم
والجواب عنه ما تقدم بيانه أنه إنما أراد بذلك مشيئة القهر والاضطرار
ومعناه لو شاء جبرهم على الخير ومنعهم من الشر بطريقة القهر لقدر على ذلك
لكنه لم يفعل بهم ذلك لأنه لو فعله لبطل الأمر والنهي ولبطل التكليف لأن
من شرائط حسن التكليف زوال المنع والإلجاء على ما نذكره فيما بعد إن شاء الله
ومن جملة ما تعلقوا به قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله
قالوا فعلق سبحانه مشيئة الخلق بمشيئته وأخبر أنهم لا يشاؤون شيئا إلا
من بعد أن يشاءه تعالى وذلك لكونه شائيا للمعاصي ولجميع أفعال
العباد والجواب عن ذلك أنه ليس فيما ذكروه دلالة على ما ذهبوا
إليه من أن الله سبحانه شاء المعاصي أو مشيئة لها لأن الله سبحانه ما ذكر
ذلك إلا في الطاعات دون المعاصي لأن الله سبحانه ذكر ذلك من القرآن الكريم

في موضعين أحدهما في سورة الإنسان قال تعالى إن هذه تذكرة
فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ولا شك
في أن اتخاذ السبيل إلى الله طاعة مرضية والموضع الثاني في سورة
التكوير وهو قوله تعالى لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤون إلا أن يشاء
الله رب العالمين ومعناه وما تشاؤون الاستقامة التي هي طاعة إلا أن يشاء الله
لكم ذلك ونحو هذا الكلام في معنى الآيتين مروي عن ابن عباس رحمة
الله عليه ولا شك أن مشيئته تعالى للطاعات متقدمة على مشيئة المطيعين
لها لأنه أمرهم بذلك ورغبهم فيه شاءوا أو لم يشاءوا وليس الخلاف في أنهم
لا يشاؤون الطاعات إلا بعد مشيئة الله سبحانه وإنما الخلاف في المعاصي وهو
وليس في القرآن الكريم أن أحدا لا يشاء شيئا من المعاصي إلا أن يشاء الله
له فسقط ما تعلقوا به وقد بينا فيما تقدم أنه تعالى لا يريد شيئا من المعاصي
ولا يشاؤها وفيما مر كفاية لمن أنصف ومما يبطل قولهم قول الله تعالى
سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه
من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون وهذه
الآية تدل على فساد مذهب المجبرة من جهة أوجه أحدها أن الله تعالى
حكى صريح مذهبهم عن المشركين ورد عليهم وكذبهم بقوله كذلك كذب
الذين من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا والبأس هو العذاب
والعذاب لا يستحق إلا على فعل الباطل والقول به وثالثها قوله تعالى هل عندكم
من علم فتخرجوه لنا وهذا الاستفهام للإبطال لأن المبطل هو الذي يقول
ما لا يعلمه ورابعها قوله تعالى إن تتبعون إلا الظن ولا شك أن هذا ذم لهم
لأنه تابعهم الظن الذي لا يغني من الحق شيئا وخامسها قوله إن أنتم
إلا تخرصون أي تكذبون يدل عليه قوله تعالى قتل الخراصون معناه
لعن الكاذبون يدل ذلك على عظم خطأ من يقول بتلك المقالة لأنهم
ولا شك أن المجبرة يقولون بذلك ولا يمتنع أحد منهم من أن يقول

لو شاء الله ما أشرك مشرك ولا كفر كافر فيكون إلا أنه ردا على كل من قال
بذلك وحقيقة الدلالة على أن الله سبحانه قد شاء لهم الإيمان والانفصال عن الشرك
لكنه تعالى شاء أن يؤمنوا باختيار أنفسهم ويؤثروا أمارة الطاعة على حلاوة
المعصية كما اختار العليل العاقل الدواء باختيار نفسه النافع مع مرارته على
الطعام الضار مع لذاته فيستحقوا بذلك جزيل الثواب في الجنة التي حفت
بالمكاره ويسلموا به من أليم العقاب في النار التي حفت بالشهوات ولهذا أمكنهم
تعالى من الإيمان وأقدرهم عليه وبينه لهم ورغبهم فيه ولم يشأ تعالى أن يدخلهم في
الإيمان جبرا ولا يحملهم عليه اضطرارا ولا يخلقه فيهم كما خلق فيهم ألوانهم
ولو شاء تعالى ذلك على هذا الوجه لما امتنع منه إنس ولا جان ولكنه لو فعل
تعالى ذلك لبطل التكليف ولاستحال الأمر والنهي ولسقط المدح والذم
والثواب والعقاب لأن شيئا من ذلك لا يحسن وروده فيما يتولى الله خلقه
فيهم ويضطرهم إليه ألا ترى أنه لا يحسن شيء منه في الألوان والصور لظهور ما
ذكرناه أن المشيئة على ضربين مشيئة تمكين واختيار ومشيئة جبر واضطرار
والله تعالى قد شاء من العباد كلهم الإيمان وأراد منهم العدل والإحسان ولكن مشيئة
الاختيار دون مشيئة الاضطرار لأنه لو شاء ذلك على وجه الاضطرار لأزالهم
عن مقام الاختيار ولهدّ ذلك أركان التمكين وهدم بنيان التكليف كما
سنبين بأنه يسقط ما يتعلق به المخالف وأما الموضع الخامس وهو أنه تعالى مريد
للواجبات والمندوبات من المكلفين فالذي يدل عليه وجهان أحدهما ما
قدمنا من أن من شرط حسن التكليف أن يريد الله تعالى من المكلفين ما كلفهم فعله
وإلا كان مغريا لهم بتركه والإغراء بالقبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح على ما
تقدم بيانه الوجه الثاني أن الله تعالى قد أمرهم بالواجبات ورغبهم في فعل
المندوبات فيجب أن يكون مريدا لذلك أما الأول فالذي يدل عليه قد تقدم حيث
أنه تعالى قد أمر بالطاعات وأما الثاني فالذي يدل عليه هو ما بينا من أن الأمر لا يكون
أمرا إلا وهو مريد للمأمور به وتحقيق هذه الجملة أن السيد متى أمر عبده بعض الأمور
فإن العقلاء لا يشكون عند ذلك في كونه مريدا لما أمره وقد وجد من الله سبحانه ما
هو أبلغ من ذلك لأنه أمر بالواجبات ورغب فيها وفي فعل المندوبات ووعد

عليها بالثواب فلأن يدل ذلك على أنه تعالى مريد لها أولى وأحرى ويدل على ذلك
قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وهذا عام في جميع المكلفين
من الجن والإنس وهو يدل على أنه أراد من جميعهم العبادة المشتملة على الفرض والنفل
لأن اللام في قوله ليعبدون لام الإرادة كما يقول القائل دخلت بغداد لطلب العلم
فإن هذه اللام لام الإرادة فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

فصل في أن الله تعالى منعم بخلق العالم

واعلم أن صاحب الكتاب رضي الله عنه لما تكلم فيما يريده الله تعالى وما لا يريده على سبيل الجملة تكلم
بعد ذلك فيما يريده تعالى من الأفعال وما لا يريده على سبيل التفصيل من ابتداء الخلق
والتكليف أما الموضع الأول فقد بينا وما يتصل بذلك والكلام هاهنا يقع
في موضعين أحدهما في ابتداء الخلق والثاني في التكليف أما الموضع الأول
فقد بينا أن ابتداء الخلق نعمة والكلام فيه يقع في موضعين أحدهما في حقيقة النعمة والثاني
في الدليل على أن خلق العالم نعمة أما الأول فحقيقة النعمة هي المنفعة الحسنة التي يقصد بها
فاعلها الإحسان إلى الغير والكلام في هذه الحقيقة يقع في موضعين أحدهما
في حقيقة المنفعة والثاني في بيان الاحترازات في هذه الحقيقة أما الأول فحقيقة
المنفعة هي اللذة والسرور ودفع المضار المخوفة وما أدى إلى ذلك ومجه
ولهذا يوصف الإنسان بأنه نافع لغيره إذا دفع إليه ما يمكن أن يصرف في منافعه
ولهذا قلنا الحياة من أجل المنافع لأنها تصحح الانتفاع ولولاها لما صح ذلك
وكذلك فإن من استنقذ غيره من القتل أو غيره من المضار فإنه يقال إنه قد نفعه
وأما الموضع الثاني في بيان الاحترازات في هذه الحقيقة أما اشتراطنا أن يكون المنفعة
في النعمة أن تكون منفعة فلأن المضرة المحضة لا تعد نعمة واشترطنا أن
تكون المنفعة حسنة لأن المنفعة القبيحة لا تعد نعمة وقد حكي عن الشيخ أبي هاشم
أنه جوز في النعمة أن تكون قبيحة في الشاهد ومثل ذلك بمن يدفع ماله إلى غيره فإنه
قد فعل قبيحا من حيث عرض نفسه للتلف وإن كان منعما عليه وإن كان ذلك قبيحا
تعالى الله عن ذلك وقال الشيخ أبو علي إن من حق النعمة أن تكون حسنة وهو الصحيح
والدليل على ذلك أن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر والشكر لا يستحق على القبيح أما
أن من حق النعمة أن يستحق عليها الشكر فذلك ظاهر وأما أن الشكر لا يستحق على القبيح
فالذي يدل عليه أن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ولا [illegible]

لما جاز أن يعظم من لا يستحق التعظيم
التعظيم على القبيح لا يحسن
قبيح وإن الفاعل للقبيح غير مستحق للتعظيم. فأما قولنا إنها تتم
أن من دفع إلى غيره جميع ما يملكه فإنه يجعله أن يشكره
والكواكب عنه أنها يلزمه شكره على نزول نعمة لنا ولهذا لا
على مجرد الشيء فإن قال إن ذلك ليس بفعل والشكر لا يستحق إلا
على الفعل قلنا إن الشكر قد يستحق في الشاهد على ما ليس بفعل
ألا ترى أن من أكثر مالا عظيما في حاجة غيره فإنه يجعله يشكره
ذلك الغير وإن لم يفعل الله منه فعلا ثبت أن من حق النعمة
أن تكون حسنة. واشترطنا في النعمة أن تكون واصلة
إلى الغير لأن ما يوصله الإنسان إلى نفسه من المنافع لا
يعد نعمة. واشترطنا في النعمة أن يقصد بها وجه الإحسان
إلى الغير لأن من قصد نفع نفسه لا يعد منعما على ذلك الغير ألا ترى
أن من قطع الحبل به الباب الفاجرة وغرضه أن يزداد
في أثمانها لا لأجل ذلك فإنه لا يعد منعما عليهم بذلك لما لم يكن قصده
الإحسان إليهم وكذلك لو قصد الاضطرار بهم أو مثل الله
النفع فإنه لا يعد منعما عليه كما لو قدم لغيره طعاما
مسموما ليرديه وغرضه أن يشتغل به إلى أن يأتي عدوه فيقتله
ولهذا قلنا إنه لا يجب للمجبرة اعتقاد ذلك من فعل نعمة على الكفار
وغيرهم من المعلمين من حاله أنه يرد النار لاعتقادهم أن الله تعالى
خلق أكثر الخلق لأن يخلق فيه الكفر ويدخلهم بذلك
النار. وكذلك المرهف حيث أن يؤدي إلى أن لا يكون لله
نعمة منعما على كثير من المكلفين لأنه إذا لم يكن منعما عليهم
لم يستحق منهم العبادة لأنا قد بينا أن العبادة لا تستحق
إلا على أصول النعم فلهذا اشترطنا في النعمة أن يقصد بها
فاعلها وجه الإحسان إلى من أوصلها إليه فهذا هو الكلام
في حقيقة النعمة. وأما الموضع الثاني وهو الدلالة على أن خلق
العالم نعمة فاعلم أن العالم ينقسم إلى حيوان وغير

غير حيوان فغير الحيوان نعمة على الحيوان وإنما قلنا ذلك لأن شروط
النعمة متكاملة فيه أما أنه منفعة فلأنه يصح الانتفاع به وقد بينا أنما يصح الانتفاع
به فهو منفعة وأما أنه حسن فلأنه من فعل الله وقد بينا أن أفعاله
كلها حسنة وأما أنه يقصد به وجه الإحسان إلى الغير فلأنه تعالى لا يخلو
إما أن يفعله لغرض أو لا لغرض والثاني باطل لأنه يكون عبثا قبيحا وقد بينا أنه
تعالى لا يفعل القبيح وإذا فعله لغرض فلا يخلو إما أن يكون عائدا إليه بنفع أو دفع
ضرر أو يعود على غيره والأول باطل لأنه يكون ابتداء بالضرر المحض بمن لا
يستحقه فاسد لاستحالة المنافع والمضار عليه سبحانه فلم يبق إلا أنه فعله لغرض
يعود على غيره ثم لا يخلو إما أن يكون غرضه الإضرار بذلك الغير أو الإحسان
إليه والأول باطل لأنه يكون ابتداء الضرر المحض بمن لا يستحقه وذلك قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح كما تقدم بيانه فثبت أن غير الحيوان نعمة على الحيوان
وأما الحيوان فالذي يدل على أنه نعمة أن شروط النعمة متكاملة التامة
حاصلة فيه أيضا أما أنه منفعة فلأنه جعله حيا يصح الانتفاع وقد علمنا أن ما يصح
الانتفاع به فهو منفعة وأما أنه حسن فلأنه من فعل الله سبحانه وأفعال الله
تعالى كلها حسنة على ما تقدم بيان ذلك كله وأما أن فاعله قصد الإحسان
بخلقه فلأنه لا يخلو إما أن يكون فعله لغرض أو لا لغرض والثاني باطل لأنه
يكون عبثا على ما تقدم والله سبحانه لا يفعل القبيح وإن فعله لغرض فلا يخلو
إما أن يكون غرضه يعود عليه بنفع أو دفع مضرة أو يعود على غيره والأول
باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه سبحانه وإن كان غرضه بخلقه يرجع
إلى غيره فلا يخلو إما أن يكون غرضه فيه إيصال مضرة محضة إلى الحيوان أو
التعريض للمنفعة والأول باطل لأنه يكون ابتداء بالجاه والضرر المحض بالغير
لا لاستحقاق وهذا هو الظلم والله تعالى لا يفعل الظلم على ما تقدم بيان
ذلك فثبت أن الله فعله للإحسان وثبت بذلك حسن خلق العالم لأنه
لا بد لك من خلاف واستحقاق الشكر والمدح وذلك لا بد من أن يشتمل على
أمور ثلاثة أحدها المنتفع والثاني ما ينتفع به والثالث أنه تعالى لوجه
الإحسان والانتفاع لأنه تعالى لو خلق الحي منفردا عما يصح أن ينتفع به لما جاز
أن لا منعما عليه وهكذا فلو أنه تعالى أفرد خلق ما يصح أن ينتفع به ولا منتفع لجاز

على الغرض بالنقص ولعل ذلك من باب العبث على ما نقوله في خلق السموات
والارض والجمادات كلها ولا حي ينتفع بها واذا كان ما ينتفع به قد يصح ان
ينتفع حسا ويصح [...] ان لم ينصرف الى احد الوصفين دون الاخر الا بقصد
مخصوص لانه لو لم يقصد سبحانه خلقه الحي وما يصح ان ينتفع به غرضا صحيحا كان
ذلك عبثا قبيحا ولو قصد بذلك الاضرار به لكان قبيحا ايضا لانه يكون ضررا
محضا فلم يبق الا انه يقصد به وجه الاحسان فلا بد اذا من القصد فهذه القضية
وجب ان ما يفعله الله سبحانه ابتدا مشتملا على هذه الامور الثلاثة من دون
انفصال البعض عن البعض ولا يتقدم شيء منه على شيء ليثبت ما يفعله تعالى حكمة
فان قيل ما انكرتم ان خلق الله الحي منا وجعله بحيث ينتفع بادراك
ابعاضه فلا يحتاج الى شيء سواه يشتهيه او حيث من حي ينتفع وعن حي
ما [stain] ينفصل عنه ينتفع به قلنا انما ذكره السائل لا يخرج
[stain] عن الاصل الذي عقدناه لانه وان كان المنتفع غير محتاج الى
ما [stain] ينفصل عنه بل كان منتفعا ببعضه فلا يخرج من ان يكون قد
خلق الله سبحانه منتفعا ومنتفعا به لان المنتفع هو الجملة والذي ينتفع به
هو الابعاض والاجزاء والبعض في حكم الجملة ولم يوجب ان يكون المنتفع
به منفصلا عن المنتفع على كل حال فثبت انه لا بد من اجتماع المنتفع وما
يصح ان ينتفع به ومن القصد المخصوص الى ذلك وان تقدم بعض هذه الاشيا
على بعض من دون ان يكون هناك مقارنة او ما يجري مجراها لم يخرج عن ان يكون
[...] بعض ذلك فان قيل اليس يصح من الواحد منا ان يكون منعما وان
كان ما يفعله من لا يتم (?) الانعام الا بالاشيا ولا يخرجه عن حد الحكمة تقديمه
بعض هذه الاشيا على بعض اذا كان قصده بذلك ما يفعله من بعد من وجوه
الاحسان فهلا جاز مثله في القديم تعالى قلنا انما يحسن ذلك من الواحد
منا لانه ربما يخشى الفوت اذا اخر تحصيل هذا المنتفع به الى ان يحضر من
ينتفع حتى لو كان في مقدوره ان يوجد ذلك عند ما يتفادى في صحة الانتفاع
لكان تقديمه له عبثا وليس كذلك القديم عز وجل لانه اذا كان قادرا
في كل حال على ان يوجد من ينتفع وما ينتفع به فتقديمه لبعض ذلك
لا وجه له فيكون عبثا فافترق الحالان ووجب الحسن من القديم

خلق ما ينتفع به ولا منتفع هناك لما يؤدي اليه من العبث فهذه طريقة القول
في بيان وجه الحكمة في ابتدا الخلق واما الموضع الثاني في التكليف والكلام
منه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة التكليف والمكلف والمكلف والثاني
في الدلالة على حسن التكليف والثالث في ما يتناوله حسن التكليف والرابع في
حسن التكليف اما الاول فحقيقة التكليف في اصل اللغة هو البعث على ما
يشق من فعل وترك وحقيقته في اصطلاح المتكلمين اعلام الغير وجوب بعض
الافعال عليه وقبح بعضها منه وان الاولى به ان يفعل بعضها وان الاولى به
ان لا يفعل البعض مع مشقة تلحقه في ذلك او في شبهه او ما يتصل به ما لم
يكن ملجا الى شيء من ذلك والكلام من هذه الحقيقة يقع في ثلاثة مواضع احدها
في الاعلام ما هو والثاني في المشقة ما هي والثالث في الالجا ما هو اما الاعلام
المذكور في هذا الحد فهو على ضربين احدهما خلق العلوم الضرورية باحكام بعض
الافعال من وجوب وحسن وقبح وهي من علوم العقل على ما قدمنا بيان ذلك والثاني
نصب الادلة التي اذا نظر فيها ادى النظر الى العلم بوجوب بعض الافعال وقبح بعضها
وكون بعضها مندوبا الى فعله وكون البعض الاخر مندوبا الى تركه وذلك نحو ما
يعلم وجوبه ابتدا او كونه مندوبا الى فعله او تركه بدلالة عقلية وسمعية واما
الموضع الثاني في المشقة فالكلام منها يقع في ثلاثة مواضع احدها في تقسيمها والثاني
في وجه الاحتراز بها والثالث في وجه اشتراطنا لها في ذلك اما الموضع الاول
فاعلم ان المشقة تنقسم الى قسمين فعل وترك اما الفعل فهو ما ينفر عنه الطبع
وقد يستعمل ذلك في افعال يحتاج الفاعل في ايقاعها الى استفراغ وسعه و
استعمال جميع ما فيه من القدر فيها على وجه يلحق اعضاءه والاته وهن ووناء وكلال
وضعف واما الترك فهو ترك ما يشتهيه النفس واما الموضع الثاني في وجه
الاحتراز بها فاحتراز من اهل الجنة فانهم عالمون بوجوب الواجبات وقبح
المقبحات وحسن المحسنات وليسوا بمكلفين لان المشقة لا تلحقهم في
دار الاخرة لقول الله تعالى لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين واما الموضع
الثالث في وجه اشتراطها في المكلف فلان الغرض بالتكليف هو التعريض
للثواب والثواب لا يستحق الا بالافعال الشاقة لان الطريق الى العلم باستحقاق
الثواب انما هو كون الافعال التي يتناولها التكليف شاقة فلو لم يتناول التكليف ما فيه

حيث لا المشقة لكان ظلما من حيث ان الزام الشاق من دون نفع يخيره لجرى
في كونه ظلما مجرى انزال الشاق على ما ذكرناه من بعد فلو لم يكن الافعال
التي يتناولها التكليف شاقة لما استحق بها ثواب فالنفع يكون في مقابلة المشقة
التي في الفعل او الترك واقتران التعظيم به والاجلال انما يكون في مقابلة
ما يستحق ذلك بفعله وترك ما يستحق بتركه واحترزنا بقولنا او في سببه لما
تكون زائلا التكليف وان لم يكن في نفسه شاقا لكن المشقة تحصل في
اسبابه وما يتوصل الى تحصيله نحو المعرفة بالله تعالى فانها وان لم يكن في نفسها
شاقة فان العلم يقع [illegible] له فان سببها وهو النظر من المشاق العظيمة
وهي لا تحصل الا بمشقة عظيمة وان كانت في نفسها ليست بشاقة واحترزنا بقولنا
او ما يتصل به من نحو ما يفعله المنتبه من [illegible] من المعرفة بالله تعالى فانه وان لم يكن
شاقا عليه في تلك الحال لانه يفعله ابتداء عند ذكر النظر والاستدلال فانه
يلزمه توطين النفس على دفع ما يرد من الشبه وتخليص العلم منها وفي هذا مشقة
ظاهرة واما الموضع الثالث في الالجاء فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في
قسمته والثاني في وجه الاحتراز به والثالث في وجه اشتراط زواله في التكليف
اما الاول فهو ينقسم الى قسمين الجاء الحال الى الفعل والجاء الى الترك فالالجاء الى
الفعل هو بلوغ داعي الحاجة حدا لا يقابله صارف والالجاء الى الترك هو بلوغ
صارف الحاجة حدا لا يقابله داع اخر واما الموضع الثاني فهو في وجه الاحتراز به
فاحترازا من اهل الاخرة فانهم مامورون بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن
المحسنات وليسوا مكلفين لانهم مضطرون ملجاؤن بما هم فيه من ثواب او
عقاب واما الثالث في وجه اشتراط زواله فانما اعتبرنا زوال الالجاء لان
المكلف متى كان ملجا الى فعل ما كلف فعله او ترك ما كلف تركه لم يستحق ثوابا
لانه انما يستحق الثواب متى فعل الفعل لوجوبه او لان الاولى فعله او ترك الفعل لقبحه
او لان الاولى تركه من حيث ان الثواب هو المنافع المستحقة على طريقة الاجلال
والتعظيم فالنفع يكون في مقابلة المشقة التي في الفعل او الترك واقتران التعظيم به
والاجلال انما يكون في مقابلة فعل ما يستحق ذلك بفعله وترك ما يستحق بتركه
وفعل الملجا لا مدخل له في استحقاق المدح والتعظيم ولا في استحقاق الذم والاستخفاف
والتكليف انما حسن اذا كان تعريضا للثواب فلذلك اعتبرنا في التكليف زوال

الالجاء ليستحق المكلف الثواب اذا قام بما كلف من فعل وترك فهذا هو الكلام
في حقيقة التكليف واما المكلِّف فهو الفاعل للتكليف الذي قدمنا ذكره واما المكلَّف
فهو من اعلم وجوب بعض الافعال عليه وقبح بعضها منه او ان الاولى له ان يفعله
وان الاولى له ان يتركه مع مشقة تلحقه في ذلك او في سببه او ما يتصل به والاحترازات
في هذه الحقيقة على نحو ما تقدم في الحقيقة الاولى فلا وجه لاعادته وانما قلنا ان هذا هو
حد المكلف لانه كاشف عن معناه على جهة المطابقة فكل من عرف احدا بهذه
الصفة عرفه مكلفا ومن لم يعرفه بهذه الصفة لم يعرفه مكلفا وما ذكرناه من حد التكليف
والمكلف اصطلاحي وليس بلغوي لكن له شبه بوضع اهل اللغة فانهم يسمون
امر السيد لعبده والوالد لولده بالامور الشاقة بانه تكليف ويقولون كلفه ان يفعل كذا
وان يترك كذا لما كان الامر طريقا للعلم بانه اراد منه ما كلفه اياه واوجبه عليه كان
اعلام الله سبحانه لاحدنا بما ذكرنا من احكام الافعال دلالة على انه سبحانه اراد منه ما
اعلمه وجوبه او كونه مندوبا اليه فعله او تركه وكره منه ما اعلمه قبحه سميناه تكليفا
على طريقة التشبيه بوضع اهل اللغة وان كان هذا التكليف لا يوجد في الشاهد لان
احدنا لا يقدر على ان يعلم غيره في الحقيقة لانا نفعل فيه علما ضروريا ولا ان ينصب له
دلالة تفعل هذه الطريقة لا يكون التكليف الذي قدمنا ذكره الا من فعل الله سبحانه
فهذا هو الكلام في الموضع الاول واما الموضع الثاني في الدلالة على حسن التكليف
فاعلم ان الجهل بحسن التكليف بوجوه الحسن في الافعال ودواعي الحكمة صار سببا
لضروب من الضلالات والجهالات التي تعتقدها المبطلون من اهل القبلة وغيرهم
فان كثيرا من الملحدة لما جهلوا اسباب التعريض للمنافع العاجلة والاجلة جعلوا ذلك
ذريعة الى نفي الصانع ولهذا تجدهم يقولون لا حسن لاحداث الخلق وتعريضهم للمنافع
لان في ذلك الايلام والاضرار في الاول ثم اخرجوا ما قاله عن ذلك ويقولون ان ذلك
[illegible] من ينسب غيره ثم ياسوه بالدهر وغيره على ما حكي ذلك عن [illegible] ذكرناه
[illegible] ومن قال بقوله نفي لجهله بوجه الحكمة في الاختراع الفاعل المختار الحكيم وبنى
ذلك على مذهب له فاسد وهو ان الله خروج من مولم وسبب بطلان قوله
هذا ان الله تعالى وفي الناس من [illegible] ما [illegible] لم يعتقده في كثير مما هو داخل
في باب الحكمة انه خارج عن هذه الطريقة وزعم لجهله انه لا يجوز ممن يفعل الحكمة
ان يقدر على فعل السفه على ما حكي ذلك عن [illegible] لاعتقادهم ان الايلام والمصائب

لوجه حسنها ان هي سبحه واعتقدوا لاجل ذلك ما يعتبر ما صافو الى احدهما ما كان
من باب الملاذ وما ظهر لهم حسنه او ظنوا انهم به حسن واما قوالى الاخر الافعال
التي خفي عليهم وجه الحكمة فيها ولم يظهر لهم حسنها فظنوا انها قبيحة واعتقدت المجبرة
قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار وصار ذلك من اعظم شبههم في الجبر
واضافوا القبح الى الله وقالوا ان هذا التكليف قبيح لا محالة وقد فعله الله فيجب كونه
الحالة في سائر القبائح وتعدى بعضهم هذا الحد فاجاز في فعل الله سبحانه ان لا
يوصف بالحسن ولا بالقبح لما الزم على قوله بان القبيح لا يقبح الا لاجل النهي وان
الحسن انما حسن لاجل الامر فلا يكون فعل الله سبحانه موصوفا بالحسن ولا
بالقبح لانه لم يؤمر بشيء ولا نهي عن شيء فالتزم ذلك ولم يبال بارتكابه ...
في ذلك عن ابي بشر الاشعري وهذا انما هو الجهل بوجوه الحسن والقبح والحسن كيف
يحسن والقبح كيف يقبح وصار ذلك سببا لتحير العامي اذا لم يعرف وجه الحكمة في
ذلك فاذا كان الجهل بوجوه الحسن في الافعال ادى الى هذه الضلالات وجب ان
يستدل العناية ببيان ذلك ليزول هذه الوجوه من الخطأ واذا اردنا ذلك تكلمنا
في ثلاثة مواضع احدها في ابطال هذه الاقوال التي قدمنا ذكرها والثاني في الدلالة
على حسن التكليف والثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول في
ابطال اقوالهم اما ما ذكره ابن الراوندي(?) من انه لا يحسن من الله احداث الخلق وتعريضهم
للمنافع لان في ذلك الالام والمضار في الاول لم اخلاه عن ذلك الى اخر ما
ذكره فهو مبني على مذهب له فاسد وهو ان اللذة خروج من مولم والذي يبطل
قوله هذا وجهان احدهما ان اللذة يقع فيها تزايد لان احدنا يجد التذاذه
ببعض الامور اشد من التذاذه ببعض الاخر والخروج من الالم لا يقع فيه تزايد
فعلمنا انه ليس احدهما هو الاخر بل ولا احدنا نجد من نفسه تفاوت(?)
الوجه الثاني هو ان اسقاط الالم يرجع به الى عدم ما كان احدنا يدركه مع النفار
عنه والادراك لا يتعلق بالعدم وما يلتذ به احدنا يجد نفسه مدركا له مع الشهوة
فان احدهما من الاخر من ذلك ان احدنا يجد مزية اذا تناول الطعمة اللذيذة
على ما يزول من وجع كان يجده في الراس او غيره فلو كان المرجع باللذة الى اسقاط
الالم لما وجد احدنا الفرق بينهما ومعلوم ضرورة الفرق بين الامرين فبطل قوله
ان المرجع باللذة الى اسقاط الالم وانها خروج عن مولم وصح قولنا انها امر زائد على ذلك

واذا ثبت ذلك قلنا انما اراد تعالى بتكليف العباد ان يوصلهم الى المنافع من جنس
ما كان يحسن منه ان يتفضل عليهم به وان لم يكن الابتداء بها معدودا مما يزال
به الضرر لكن هذه المنافع التي هي منافع الثواب لما كانت انما تقع على جهة الاجلال
والتعظيم ولم يحسن تعظيم الغير الا بسبب متقدم وقف حسن تعظيمه على الاستحقاق
فلذلك لم يحسن الثواب الا مستحقا بالاعمال الشاقة ويفارق ذلك ما يشبهه
السائل به من يبيح غيره ثم يبدا او به بعد ذلك لانه ليس عيبا او ورده الى ان الضرر
فقط يبيح منه بعرضه له ثم شعبه في داره واشبه التكليف ما ذكرناه من المثال
من يعرض الغير وولده بمشقة التعليم للرتب الشريفة والمنازل العلية التي لا تنال الا بالعلوم
فعلى ما ظنوه فاما قول الثنوية بقبح الالام والمضار واضافة ذلك الى فاعل سوى
الباري تعالى فقد تقدم ابطال قولهم في باب التوحيد واما قول المجبرة باضافة القبائح
الى الله تعالى واعتقادهم قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار وان القبيح
يقبح لاجل النهي وان الحسن لا يحسن الا لاجل الامر فقد تبين بطلان قولهم في اول
ابواب العدل ونبين بطلان قولهم بقبح تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار
فيما بعد ان شاء الله تعالى فهذا الموضع الاول في ابطال اقاويلهم واما الموضع الثاني
في الدلالة على حسن التكليف فلنا في الدلالة على ذلك طريقان احدهما جملية والاخرى تفصيلية اما الجملية
فهي انه قد ثبت ان التكليف من جملة افعال الله سبحانه وافعاله كلها حسنة اما الاول فقد
تقدم بيانه حيث بينا ان المرجع بالتكليف الى خلق العلوم الضرورية باحكام بعض الافعال
من وجوب وحسن وقبح والى نصب الادلة على احكام البعض الاخر مع الشروط الاخر
التي تقدم ذكرها وانه لا يقدر على ذلك كله سواه سبحانه واما ان افعاله كلها حسنة فقد
تقدم بيانه وهذه الطريقة الجملية هي التي ينبغي ان يحل بها شبهة العامي في تكليف من المعلوم
من حاله انه يرد النار فيقال له اذا عرفت ان التكليف من فعل الله سبحانه وعرفت انه سبحانه
لا يفعل الا الحكمة والصواب كان ذلك كافيا لك في العلم بحسن هذا التكليف وان
لم تعرف وجه الحكمة في ذلك مفصلا كما في كثير من افعاله تعالى فانه لا نعلم وجه
الحكمة فيها على التفصيل ونجري في ذلك بالدليل الجملي واما الطريقة التفصيلية
فهي ان التكليف تعريض لمنافع عظيمة تصغر مشقة التكليف معها ولا سبيل

ولا يسبيل الى الوصول اليها الا بالتكليف وليس فيه احد وجوه القبح وكل ما هذه سبيله
فهو حسن وانما قلنا ان التكليف يعرّض لمنافع عظيمة تقترن معها مشقة التكليف لانه
تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة تقترن معها مشقة التكليف اما انه تعريض للثواب فالذي
يدل عليه ان الله سبحانه قد فعل التكليف الذي قدمنا ذكره فلا يخلو اما ان يفعله لغرض او لا
لغرض والثاني باطل لانه يكون عبثا قبيحا وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واذا فعله لغرض فلا يخلو
اما ان يكون راجعا اليه سبحانه بنفع او دفع ضرر او لا يكون والاول باطل لاستحالة المنافع
والمضار عليه واذا فعله لغرض يعود على المكلف فلا يخلو اما ان يكون غرضه الاضرار به او النفع
له والاول باطل لانه يكون ابتداء للغير بالضرر المحض وذلك قبيح والله تعالى لا يفعله فلم يبق
الا ان يكون غرضه ان ينفعه ثم لا يخلو ذلك النفع اما ان يحسن الابتداء بمثله او لا يحسن الابتداء
بمثله لا يجوز ان يكون غرضه بالتكليف ان يعرضه لمنافع يحسن الابتداء بمثلها لان ذلك يكون
قبيحا من حيث قد امكن وحسن ايصال المكلف اليها ابتداء من دون مشقة التكليف فلم يبق
الا ان يكون غرضه بالتكليف ان يعرضه للوصول الى درجة لا ينال الا به وهي المنزلة
التي لا شيء اعلا منها في المنافع وهي التي نقول انها منزلة الثواب وهي المنافع العظيمة الخالصة
الدائمة المفعولة على وجه الاجلال والتعظيم فثبت ان التكليف تعريض للثواب واما
ان الثواب تقترن معه مشقة التكليف فلانا قد بينا ان الثواب هو ما ذكرنا من المنافع
ولا شك ان العقلاء مع معرفتهم بذلك يستحقرون مشقة التكليف في جنبه واما
انه اي الثواب لا يسبيل الى الوصول اليها الا بالتكليف فلان المدح والتعظيم لا يحسن
الا مع الاستحقاق لما قدمنا وانما يستحق المكلف ذلك اذا قام بما كلفه من فعل وترك
واما انه ليس فيه احد وجوه القبح فقد يمكن بيان ذلك مجملا وقد يمكن بيان ذلك مفصلا اما
المجمل فهو انه من فعل الله سبحانه وقد بينا ان افعاله كلها حسنة واما المفصل فهو ان
الذي يمكن ان يدعى فيه من وجوه القبح هو كونه تكليفا لما لا يطاق او كونه اضرارا
بالمكلف او كونه عبثا وسنبين في الموضع الثالث انه ليس فيه شيء من ذلك
فثبت ان التكليف تعريض لمنافع عظيمة تقترن مشقة التكليف معها ولا يسبيل
الى الوصول اليها الا بالتكليف وليس فيه احد وجوه القبح واما ان كل
ما هذه حاله فهو حسن فالذي يدل عليه ما نعلمه في الشاهد من انه يحسن من الانسان
ان يكلف ولده الاسفار الشاقة في طلب التجارة والارباح والعلوم والاداب ولم
يحسن ذلك الا لانه تعريض لمشقة يسيرة لمنفعة اعظم منها لا سيما من دونها مع
تعريه عن سائر وجوه القبح وهذه العلة قائمة في تكليف الله تعالى للعباد على ابلغ

على ابلغ الوجوه واقواها لانه تعريض لمنافع عظيمة خالصة دائمة تدوم للمكلف
وتدوم لها فلا يشوبها شيء من المكدرات ولا يشتبه ان منافع الدنيا التي تعرض لها الوالد
ولده بخلاف ذلك فانها غير خالصة مما يكدرها ان حصلت ولا تدوم لصاحبها
ولا يدوم لها فاذا حسن التعريض في الشاهد لهذه المنافع الحقيرة وقد بينا ان المنافع
التي عرض المكلف لها واقعة على ابلغ الوجوه واقواها فيجب ان يحسن التعريض لها
احق واولى فثبت ان التكليف حسن واما الموضع الثالث في ايراد ما يتعلق
به المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف قد يتعلق في هذا الباب بان قال هذا
الذي ذكرتموه ظاهر في تكليف من يرد القيمة مستحقا للثواب لا في تكليف
من يرد النار قلنا انه لا فرق بين التكليفين فيما قدمنا من الوجوه المقتضية
لحسن التكليف ولا في شرائط حسن التكليف لان الله سبحانه قد مكن كل واحد
من المكلفين مما كلفه وقوى دواعيه واراح علله فيه وما افترق التكليفان
الا من حيث ان الكافر اساء الاختيار لنفسه فلم يومن والمومن احسن الاختيار لنفسه
فامن وذلك لا يخرج القديم تعالى من ان يكون متفضلا عليهما جميعا وصارت
الحال في ذلك كالحال فيمن قدم الطعام الى جائعين قد استولى عليهما الجوع
واشرفا على الهلاك لكنه تم تناول احدهما الطعام فلم يمت ولم يتناول
الاخر فمات وهلك فكما ان المقدم للطعام يكون منعما عليهما على سوى ولا
يقال بانه انما يكون منعما على الذي قد اكل دون من لم يفعل كذلك ههنا فان
قيل ان المضرة التي تلحق الجائع بترك الطعام يسيرة والمضرة التي تلحق الكافر بترك الايمان
عظيمة قلنا اذا كان القبح لاجل المضرة فلا فرق بين قليلها وكثيرها بل يجب ان يراعى
حصول النفع المقابل للضرر فاذا حسن في الشاهد التمكين من النفع وان لم يحصل
له نفع بل حصلت المضرة لما كان قصد الفاعل حسنا فكذلك يحسن في القديم
تعالى وتعريضه لمن يعلم انه يكفر لانه قد مكنه من النفع الذي عرضه له وقوى دواعيه
الله واراح علله فيه وانما اساء الاختيار في ذلك فلم يفعل ما عرض له يبين ما ذكرنا ان المكان
قبح الوجه فانه يثبت ذلك الوجه في فعل وجب قبحه سوى عظم موقعه او لم
يعظم الا ترى ان الظلم يقبح لكونه ضررا محضا فانا نعلم قبح كل ضرر هذا حاله
وان كنا نعلم تفاوت الحال في ذلك فان ظلم الغير باحد درهم من ماله قد يساوي

ظلم الغير باخذ عشره دراهم من ماله في الصحو وان يعاقب في الاضرار وسايه
ليس لعظم المضره والصغرها تاثير في باب الحسن والقبح وانما تاثير ذلك في
زياده الاحكام فبطل ما اوردوه فان قيل انما يصح تكليف الله تعالى من المعلوم
من حاله انه يرد النار لانه سبحانه قد علم من حاله انه لا يفعل الايمان وليس كذلك
تكليفه للمومن فانه قد علم من حاله انه يفعل الايمان قلنا ان العلم بالقبول لا
يكون شرطا في حسن النعمه والا وجب اذا افقد هذا الشرط ان تخرج النعمة عن
كونها نعمه فكان لا يوجد في الشاهد منعم اصلا لان العباد لا يعلمون العواقب
وما يكون في المستقبل فكان لا يحسن من احدنا ان ينعم على غيره بان يوصل
اليه ما ينتفع به لانه لا يعلم هل يقبله ام لا وهذا يقتضي الا يحسن من الواحد
منا تقديم الطعام الى الجائع وان لا يدلي الحبل الى الغريق لانه لا يعلم هل يتناول
ذلك الطعام وهل يتشبث بذلك الحبل ام لا ومعلوم خلاف ذلك ولقد كان
يجب الحسن منا ان يستدعي الكفار الى الدين لو حصلوا كلهم في بقعه واحده
لعلمنا قطعا من طريق العاده بانهم لا يجيبون الى ذلك عن اخرهم وقد علمنا
انه يحسن ذلك والوجوب زائد على الحسن وبعد فقد بينا فيما تقدم ان العلم لا تاثير
له في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به فلا يجوز ان يوثر في قبح القبيح ولا في حسن
الحسن فان قيل الاستسلام الذي لاجله حسن تكليف من المعلوم انه يومن
قائم في تكليف من المعلوم انه يكفر وذلك لان المومن قد اراد الله منه الايمان
وليس كذلك الكافر فانه لم يرد منه الايمان لان الاراده يستحيل تعلقها بما
المعلوم انه لا يقع فلم يصح ما قلتم انه قد شارك المومن في الذي لاجله حسن
تكليفه من المعلوم انه لا يقع قلنا انا قد بينا ان الاراده يتعلق بكل ما يصح
حدوثه وليس من شرط صحه الاراده ان يعلم المريد وقوع ما اراده لا محاله
لانه يصح من الواحد منا ان يريد من الغير فعلا مع الشك في وقوعه منه بل مع
غلبه الظن انه لا يقع وربما يعلم ايضا انه لا يقع وعلى هذا يصح منا ان يريد من
جمله الكفار ان يومنوا دفعه واحده وان كنا نعلم بالعاده ان ذلك لا يقع
فان قيل ان الاراده ما المعلوم من حاله انه لا يقع تمني وذلك لا يجوز على
الله تعالى فلا يصح ان يكون مريدا لما المعلوم من حاله انه لا يقع قلنا ان ذلك
باطل من وجهين احدهما ان التمني من اقسام الكلام الذي هو حروف منظومه

[illegible]

واصوات مقطعه والاراده جنس من اجناس اعمال القلوب
فبطل ان يكون احدهما هو الاخر وبعد فلو كان كما ذكروه لما وجب على
الواحد منا الا ما يتمناه لانه على قولهم هذا التمني الا ما المعلوم من حاله انه لا
يقع وقد علمنا خلاف ذلك الوجه الثاني انا نعلم من ضروره الدين ان رسول
الله صلى الله عليه كان يريد الايمان من ابي لهب ومن ابي جهل وسائر من علمه الله
انه لا يومن اراده حقيقه وانه لم يكن متمنيا لذلك ولذلك كان يامرهم
بالايمان ويرغبهم فيه بابلغ الترغيب وذلك يكشف عن كونه مريدا لذلك منهم
لانا قد بينا ان الامر لا يكون امرا الا وهو مريد لحدوث المامور به فبطل ما
اوردوه ومن جمله ما يتعلق به المخالف في هذه المسله ان قال لا تكليف من يريد
جهنم مختص بوجه من وجوه القبح وهو انه تكليف لما لا يمكن لان الله تعالى اذا
علم ان زيدا يكفر لم يقدر زيد على الايمان والجواب عن ذلك انا نقول ان
الكافر قادر على الايمان ولكنه لم يفعله وقد بينا فيما سبق ان القدره متعلقه
بالضدين بما لا طائل في اعادته وانما علم الله سبحانه انه لا يومن مع قدرته
عليه فان قيل لو قدر على ان يومن مع علم الله سبحانه بانه لا يومن لكان قد
قدر على تجهيل الله سبحانه قلنا الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان
لفظ التجهيل يستعمل في معنيين احدهما ما يصير به الحي جاهلا وهو الجهل
كالتحريك عباره عما به يصير الشي متحركا وهي الحركه والثاني الحكم على الغير
بانه جاهل وتسميته بذلك كالتفسيق والتكفير والايمان ليس واحد
من هذين لانه حسن وهذان قبيحان اذ الجهل قبيح وقبحه معلوم ضروره
والحكم على الله سبحانه بانه جاهل وتسميته بذلك الحاد في اسمائه وكفر
به وذلك قبيح الوجه الثاني ان الله سبحانه قادر على ان يقيم القيمه الان مع
علمه انه لا يقيمها الان ولا يلزم من ذلك ان يكون قد قدر على تجهيل ذاته كذلك
في مسلتنا فان قيل اليس لو امن الكافر مع علم الله سبحانه انه لا يومن لكان
قد انقلب علمه سبحانه جهلا قلنا انك متى قدرت هذا التقدير بنيته تقديرا اخر وهو
ان الله سبحانه كان عالما في الازل بانه يومن وانه لم يكن في الازل عالما بانه
لا يومن لان العلم تابع للمعلوم ومتعلق به على ما هو به فان فرضت ان الكافر يومن
بدلا من كفره فقد فرضته مومنا فيجب ان يعلمه العالم على هذه الصفه لا على سواها

ويصير ذلك بمنزلة ما لو اخبرنا النبي صلى الله عليه بانه لا يدخل هذه الدار
الا قرشي فان خبره هذا لا يخرج غير القرشي من الغير على دخول الدار لكان
حينئذ اذا قدرنا انه دخلها ان يكون خبر النبي كذبا وذلك لانه متى قدر
هذا التقدير تبعه تقدير اخر وهو النبي صلى الله عليه لم يكن اخبر بذلك
او انه اخبر بخلافه كذلك في مسئلتنا ومن جملة ما يعلق به المخالف
ان قال ان تكليف من يرد النار مضرة فلذلك قبح والجواب انا نقول ان
تكليف من يرد النار كتكليف من يرد الجنة فان كان احدهما مضرة
كان الاخر مضرة وانما المضرة هي العقاب الذي جلبه العاصي على نفسه
ولم يجلبه عليه التكليف لانه ليس بموجب له وانما الذي ساق العاصي
المكلف للمعاصي فما ذكره السائل يبطل قول القائل ان رجوه المصول
مضرة لانه لولا علم بالمرتبة الفعل فكما انه لا وجه لما ذكره هذا القائل
من حيث ان الجوع وان كانت مصححة للالم فهي مصححة للالتذاذ والغرض
خلقها فيه لتعريضها للمنافع لان تالم بالفعل كذلك ما ذكره السائل
لان التكليف كما انه شرط في استحقاق العقاب بالمعاصي ومصحح له فانه
ايضا شرط في استحقاق الثواب بالطاعات ومصحح له والغرض
بتكليفه تعريضه لنفع الثواب لا لمضرة العقاب فبطل ما اورده السائل
ومن جملة ما يعلق به المخالف ان قال ان تكليف من يرد النار عبث
لانه قد اجرى به المكلف الى غاية يعلم انها لا تحصل وهي الوصول
الى الثواب والجواب عن ذلك ان الغرض بالتكليف هو تعريض المكلف
للثواب وتمكينه من تحصيله وهذا الغرض حاصل اطاع المكلف
او عصى وليس غرض المكلف ايصال الثواب الى المكلف الا بشرط ان يطيع
فبطل قوله ان تكليفه عبث ومن قال لان المكلف ان علم انه لا يموت
الا ممن يرد الجنة اغراه ذلك بالمعاصي لعلمه انه لا يموت الا تائبا يستحق
به الثواب ولا يناله العقاب بل يكون بطمعه بذلك داعيا له الى مواصلة
المعاصي والاصرار عليها لعلمه انه لا يموت مصرا على الكبائر ومع علم
انه ممن يرد النار حذره هذا العلم عن الاقدام على كل
معصية من الاقدام عليها خوفا ان يكون هو واحدا ممن يرد النار وليس

[illegible]

وللقائل ان يقول ان هذا غرض يرجع نفعه الى الغير وذلك لانه ولو كان
يرجع نفعه الى الغير فهو فائدة تبطل قول من قال انه لا فائدة فيه وانه قد اجرى
به المكلف الى فائدة يعلم انه لا وصول اليها وبعد فانا نقول ان هذه الفائدة ترجع الى
جميع المكلفين لانه لطف لكل واحد منهم من الوجه الذي ذكرناه لان كل واحد
منهم لا يعلم انه يموت مؤمنا فبطل قول من قال ان نفع تكليف الكافر راجع الى
الغير فان قيل لو كان غرضه تعالى ان يعرضه للنفع كما ذكرتم لطفه فعل المندوب وانما
التي متى فعلها حصل له الثواب ومتى تركها لم يلحقه عقاب فلما كلفه فعل الواجبات وترك
القبائح التي متى اخل بالواجب واقدم على القبيح استحق العقاب دل ذلك على ان غرضه
غير ما ذكرتم من تعريضه للنفع قلنا عن هذا جوابان احدهما ان التكليف
لمن ليس بكامل العقل لا يحسن ومن حق من هو كامل العقل ان يعلم وجوب بعض الافعال
عليه وقبح بعضها منه فلو كلف النوافل فقط لكان قد كلف وهو غير كامل العقل
وذلك لا يجوز لانه متى علم وجوب بعض الافعال عليه وقبح بعضها منه كان قد كلف
فعل الواجب وترك القبيح لان ذلك هو التكليف على ما تقدم بيان ذلك فان قيل
انما يكون مكلفا مع المشقة فما انكرتم ان يكون عالما بوجوب الواجب وقبح
القبيح وان لم يكن مكلفا بذلك بان لا يكون عليه فيه مشقة كما تقولون في اهل
الجنة قلنا ان هذا المكلف متى كلف النوافل وجب ان يكون عليه مشقة في فعلها
والمشقة تتبع الشهوة والنفار فلا بد ان يكون نافر الطبع عما الاولى به ان يفعله او ما
يشابهه وان يكون مشتهيا لما الاولى به الا يفعله او ما يشابهه ويؤدي الله الى
ان الطالب عزيمة بالدين حتى يشق عليه فعل ما تبصره وينفر عنه طبعه وترك
ما يشتهيه وتشتهيه نفسه فيستحق الثواب لاجل المشقة ولا شك ان الشهوة
والنفار انما يتعلقان انما يتعلقان بالاجناس دون الاحكام ولا ما هو الاولى يكون
من جنسها ما هو واجب من فعل او ترك فاذا كان كذلك فيجب ان يكون الشهوة
متعلقة بجنس ذلك الفعل من القبائح والنفار متعلقا بجنس ذلك الفعل من الواجبات
فيشق عليه حينئذ ترك القبيح وفعل الواجب كما يشق عليه فعل النافلة وترك
ما الاولى تركه فيكون معرضا مع المشقة بسبب التكليف بالواجبات وترك القبائح
حينئذ فثبت انه لا يحسن تكليف النوافل الا على طريق التبع لتكليف الواجبات
وترك القبائح الجواب الثاني ان المكلف بالمندوبات لا بد ان يتمكن من العلم

باستحقاق الثواب عليها ليكون ذلك داعيا له الى فعلها وان يمكن من العلم
بعدل الله سبحانه وحكمته وانه تعالى لا يبخسه حقه اذا هو اطاع وفعل ما كلف فعله
لانه لو لم يعلم ذلك ولا كان له طريق الى العلم به لم يكن له داع يدعوه الى فعل ما كلف
لان فعل ما كلف شاق عليه ولا شك ان احدا لا يتحمل المشاق العظيمة الا لما يرجوه
او يعلمه فيها من جلب المنافع الموقوفة عليها او دفع المضار الموقوفة عليها فلا يكون
علمه بحسن الفعل كافيا في دعايه الى فعله متى كان عليه فيه مشقة بل لا يحسن
تحمل المشاق من دون ان يرجى فيها نفع او دفع ضرر فاذا كان هذا المكلف يعلم
انه لا ضرر عليه في ترك النوافل وهي شاقة عليه ولم يعلم ان له فيها نفعا كان ملجا الى
تركها فضلا عن ان يكون له داع يقربه من فعلها فلا بد من علمه اذا بما ذكرناه
او تمكينه من العلم بذلك ليحسن تكليفه اياها ولا شك انه لا يعلم انه يستحق بها ثوابا الا
بان يعلم ان الزام المشاق من دون نفع يخبره يكون ظلما وان الظلم قبيح وان الله
سبحانه لا يفعل القبيح فاذا كلف هذا المكلف علم ان تكليفه له حسن وانه لا بد ان يخبره
بنفع وهو الثواب وذلك يقتضي تقدم علمه بقبح الظلم ووجوب الواجبات حتى
يعلم بعدل الله وجوب الثواب لانه ما لم يخطر بباله وجوب واجب ولا قبح فعلا
من شانه استحقاق الذم بالاخلال به فكيف يصح ان يعلم وجوب الثواب ثم ذكر
انه لا يعلم ما ذكرناه الا بالرد الى ما ثبت في الشاهد من ان المستاجر اذا كلف الاجير
فعلا شاقا ثم لم يوفه اجرته كان ظالما له وكان قد اخل بما يجب عليه من
توفيته اجره ثم ذكر انه لا يحسن من الله تعالى افراد تكليف المندوب عن الواجبات
وانه لا يحصل الغرض المقصود بالتكليف على وجه يحسن الا مع التكليف بفعل الواجب
وترك القبيح فلم نذكر ذلك عينا وسقط ما اوردوه ومن جملة ما يتعلق به
المخالف ان قال كيف يقولون ان غرض الباري بتكليف من يعلم من حاله انه يرد
النار تعريضه للثواب وقد قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية
قالوا فاخبر سبحانه انه خلق كثيرا من خلقه للنار وهو خلاف ما يذهبون اليه
والجواب عن ذلك ان المراد باللام المذكورة في هذه الاية هي لام العاقبة وليست
بلام الارادة لانا قد بينا انه تعالى كلف المكلفين جميعهم وعرضهم للثواب
يؤكد ذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو كانت اللام في
هذه الاية التي اوردها المخالف لام الارادة لما صحت الايتان وذلك لا يجوز
في كلام الحكيم فلهذا قلنا ان المراد باللام المذكورة في هذه الاية هي لام العاقبة

وذلك نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ومعلوم ان
غرضهم بالتقاطهم اياه لم يكن الا ان يكون لهم ولدا وقرة عين كما قال تعالى حاكيا عنهم وقالت
امرأة فرعون قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا وهم لا يشعرون
فلهذا التقطوه لاكنه لما كان المعلوم عند الله سبحانه ان عاقبة امرهم ان يكون عدوا
لهم وحزنا جاز ان يخبر عن عاقبة الامر حتى كانه مقصودهم به وان كانوا لم
يقصدوا ذلك وهذا النوع من الكلام معروف في اللغة ووردت به الاشعار
قال بعضهم اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها
وقال اخر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب
فاذا صح ذلك كان تقدير الاية ولقد ذرانا خلقا كثيرا للطاعة والمعلوم ان
عاقبتهم المصير الى النار بسوء اختيارهم وقبح اعمالهم كما تقدر الاية الاخرى
كانه قال فالتقطه آل فرعون والمعلوم من حاله انه يكون لهم عدوا وحزنا وان
كانوا لم يلتقطوه لذلك وكما ان تقدير كلام الشاعر كانه قال نجمع اموالا
المعلوم من حالها انها تصير للورثة ونبني دورا المعلوم من حالها انها تصير
الى الخراب وان كنا نعلم انهم لم يجمعوا الا لتكون لهم عدة عند النوائب
ولا بنوا الدور الا لتكون لهم مقاما ويستقرون فيها وهذا ظاهر وبمثل ذلك
حملت هذه الاية وما اشبهها نحو قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي
لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما على ان المراد بها لام العاقبة
لئلا يخالف قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولم يخالف ادلة
العقول التي دلت على عدله وحكمته وعظيم رحمته لخلقه وانه تعالى
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم كما تمدح بذلك في كتابه الكريم فبطل
ما تعلق به المخالف في تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار وتم الموضع
الثاني في الدلالة على حسن التكليف واما الموضع الثالث فيما
يتناوله التكليف فاعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه قال ان التكليف يتناول
العلم والعمل والعلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال في
طريق معرفة الله تعالى والاستدلال والنظر في طريق معرفة الله تعالى اول الافعال
الواجبة التي لا يعرى عن وجوبها مكلف وكلامه رضي الله عنه في هذا الفصل يشتمل
على خمسة فصول احدها ان التكليف يتناول الفعل والاخلال بالفعل والثاني ان كل واجب

له تاثير في استحقاق المدح والثواب والثالث ان الفعل الذي يتناوله التكليف ينقسم
الى علم وعمل والرابع ان الواجب على الاطلاق الذي لا يعرى عن وجوبها مكلف العلم
من فعلنا لنقصر الى النظر والاستدلال والخامس ان الاستدلال على الله تعالى اول
الافعال المقصودة الواجبة على الاطلاق التي لا يعرى عن وجوبها مكلف اما الفصل الاول
وهو ان التكليف يتناول الفعل والا يفعل وهو المعبر عنه بالترك في اصل اللغة فالذي
يدل عليه وجوه منها ان المكلف لا يخلو حاله من الاقدام والاحجام ولا واسطة بينهما
ومنها ان التكليف لا بد ان يكون مترددا الدواعي وهي لا تردد الا في الا يفعل فيه من
المشقة على ما تقدم بيانه والمشقة لا تخلو الا في الفعل والا يفعل ومنها ان المكلف
لا بد ان يكون مترددا الدواعي وهي لا تردد الا في ان يفعل الفعل او الا يفعله
وانما قلنا ان هذا هو الترك المعبر عنه في اصل اللغة فلان الترك الذي يعتبره المتكلمون
هو ما جمع شروطا اربعة احدها ان يكون ضد المتروك والثاني ان يكون محلهما واحد
والثالث ان يكونا مبتدأين غير مسببين والرابع ان يكونا من فعل القادر بالقدرة
ونحن نجوز ان يخلو المكلف عنه خلافا للشيخ ابي علي فانه كان يذهب الى ان القادر
بالقدرة يجوز ان يكون فاعلا للشيء او لضده فيكون المكلف عنده على هذا القول
متناولا للفعل ابدا وقد علمنا خلاف قوله هذا فان الواحد منا قد يكون عالما
بتصرفات الناس في الاسواق ولا يكون فاعلا لارادة ذلك ولا لكراهته
فقد خلا في هذه الحال عن ان يكون فاعلا للشيء ولضده وليس كذلك الترك في اصل
اللغة فانه لا يجوز خلوه عن ان يكون فاعلا للشيء او غير فاعل فبان ان التكليف
يتناول الفعل والا يفعل واما الفصل الثاني وهو ان كل واحد منهما له تاثير
في استحقاق المدح والثواب فالذي يدل عليه هو ما قدمنا من ان الغرض بالتكليف هو
التعريض لمنافع الثواب ولا يصح الثواب المعرض له بما له مدخل في استحقاقه
فان كان التكليف يتناول الفعل وجب ان يكون له صفة زائدة على حسنه حتى
يستحق به المدح والثواب وهو ضربان احدهما ما الاخلال به مدخل في استحقاق
الذم والعقاب وهو الواجب والاخر ما لا مدخل للاخلال به في ذلك وهو
المندوب اليه ولا يدخل التكليف فعل ما عدا ذلك لو حصر احدهما يرجع الى
المكلف وهو ان يكون ساهيا او غافلا او يكون ملجأ فانه والحال هذه لا
يكلف فعله لانه لا يستحق على شيء من ذلك مدحا ولا ثوابا الوجه الثاني ان

يرجع الى صفة الفعل وهو ان يكون مباحا او مكروها او محظورا فاما هذه الحالة لا يحسن
التكليف بفعله اما المباح والمكروه فانهما وان كانا مما للقادر عليه ان يفعله فانه لا يحسن
تكليفه بهما لانه لا يستحق بفعلهما مدحا ولا ثوابا ومتى لم يستحق ذلك لم يحسن التكليف
لانا قد بينا انه لا يحسن الا التعريض للمدح والثواب واما القبيح فانما لم يحسن التكليف
لان ذلك يخرجه عن كونه قبيحا لان الفعل الذي توجه على المكلف فعله يجب
ان يكون مما له ان يفعله وان يستحق بفعله المدح والثواب والقبيح بخلاف ذلك
فانه ليس له ان يفعله واذا فعله استحق به الذم والعقاب فبان ان التكليف لا
يتناول من الافعال الا ما ذكرناه وهو الذي له صفة زائدة على حسنه واما الترك
الذي يتناوله التكليف فهو ضربان احدهما ترك القبيح وهو واجب لان الفعل
القبيح يؤثر في استحقاق الذم والعقاب والثاني ترك ما الاولى تركه من الحسنات
وهي المباحات والمكروهات ومتى ترك ذلك استحق المدح والثواب اذا كان تركه
للمباح زهدا فيه ولا يدخل تحت التكليف ترك الواجبات والمندوبات كما لا
يدخل فعل المباحات والمكروهات والمقبحات تحت التكليف لانه لا مدخل لشيء
من ذلك في استحقاق المدح والثواب فثبت الفصل الثاني وهو ان كل
واحد من الفعل والترك يجب ان يكون لهما تاثير في استحقاق المدح
والثواب واما الفصل الثالث وهو ان كل واحد من الفعل والترك الذي يتناوله
التكليف ينقسم الى علم وعمل فاعلم ان الذي يجب على المكلف تحصيله من العلوم
لا يعدو ثلاثة امور احدها العلم بالافعال التي كلف القيام بها وبصفاتها او
والوجوه التي تقع عليها والثاني العلم بالمكلف وصفاته وحكمته والثالث العلم
بما يستحقه على الافعال التي كلف القيام بها من منافع او مضار وانما وجب
تحصيل العلم الاول لانه لو لم يكن عالما بالافعال وصفاتها والوجوه التي
تقع عليها من وجوب وحسن وقبح لم يمكنه الاتيان بها ولا يكفي معرفة
نفس الفعل بل لا بد ان يعرف الوجه الذي قد كلف ايقاعه عليه اذ ليس المطلوب
منه مجرد الافعال فمتى لم يكن عالما بذلك ضرورة وجب عليه تحصيل العلم
به ليكون آمنا من ان يكون مقدما على تجويز كونه قبيحا وتوثقا انه قد اتى بما كلف على
على الوجه الذي كلف على ذلك وجب عليه تحصيله واما العلم بالمكلف
وصفاته وحكمته فانما وجب عليه تحصيله لانه لا يمكنه تحصيل العلم الثالث

وهو العلم بالثواب والعقاب الا بعد تقدمه عليه لانه انما وجب عليه يحصل العلم
الثالث لكونه لطفا في فعل الواجب وترك القبيح ولا شك ان اللطف فيه كان من
فعل المكلف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس دعاه ذلك الى فعله طمعا في نفع
الثواب ولزمه تحصيله لنفسه الا ترى انه متى علم الثواب لا يستحق الا على فعل الواجب
والمندوب دعاه ذلك الى فعله طمعا في نفع الثواب واذا علم ان العقاب لا يستحق
الا على فعل القبيح صرفه ذلك عن فعله حذرا من ضرر العقاب فلا بد ان يعقل
هذا الداعي والصارف ولن يتم به ذلك الا بعد معرفة الله عز وجل وما يجوز عليه
من الصفات وما لا يجوز ومعرفة عدله وحكمته فاذا صح ذلك لزم المكلف تحصيل
هذه العلوم الثلاثة الا ما كان يعلمه من الافعال ومقابحها ضرورة فانه لا
يجب عليه تحصيله منها الا بالنظر والاستدلال يؤكد ذلك العلم بالمكلف وصفاته
وعدله وحكمته لانه لا يحصل له العلم بذلك مع بقاء التكليف الا بالنظر والاستدلال
على ما قدمنا بيان ذلك في اول هذا الكتاب واما الفصل الرابع وهو ان العلم من
فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال فالذي يدل عليه انا لو لم نفعله بالنظر
والاستدلال لفعلناه مبتدأ لانه لا واسطة بين ذلك ولا شك انه لا يمكننا
ان نفعل العلم ابتداء بدليل انه لو دعانا او فرد داع الى ذلك لما تأتى ذلك فعلمنا
انه انما يحصل بحسب النظر والاستدلال ولهذا يقل بقلته ويكثر بكثرته فثبت ان
العلم من فعلنا يفتقر الى النظر والاستدلال واما الفصل الخامس وهو ان
الاستدلال على الله تعالى اول الافعال المقصودة الواجبة على الاطلاق التي لا يعرى عن
وجوبها مكلف فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في وجه الاحتراز بهذه
الالفاظ والثاني في الدليل على ان النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب والثالث
في الدليل على انه اول الواجبات وبذلك يكمل الفصل الثالث وهو الكلام فيما ساوله
التكليف اما الموضع الاول فاحترزنا بذكر الافعال من التروك لان المكلف كما يجب
عليه في اول احوال التكليف فعل النظر فقد يجب عليه ترك الظلم والكذب وغيرهما
من القبائح واحترزنا بقولنا المقصودة من ان يقصد الى النظر فان العالم بما يفعله
لا يخلو فعله من القصد لكن القصد ليس بمقصود بدعوا الى فعل القصد اليه
فحصل بفعاله بدليل انه لو لم يكن له داع الى الفعل لما اوجد القصد اليه واحترزنا

[illegible]

بقولنا الواجب على الاطلاق عما يجب على المكلف على التقييد نحو ان يمر العاقل
بقربة فيها ماء فتركه مرصدة لمارة الطريق ليشرب منها شربة ليمسك بها رمقه
فانه يجب عليه ان يشكر من انعم بذلك ولا يجب عليه الا على سبيل التقييد بان
يكون ان كان لم يقصد به غيرها الاحسان الى من وصل اليه فهو مشكور على ذلك ولا
يجب عليه اكثر من ذلك ما لم يعرف المنعم بعينه وانه قصد بذلك الاحسان الى
الغير واحترزنا بقولنا التي لا يعرى عن وجوبها مكلف مما قد يجوز ان يلزم بعض المكلفين
فانه اذا بلغ حال التكليف وعليه دين او عنده وديعة فانه كما يجب عليه ان ينظر
في طريق معرفة الله تعالى فقد يجب عليه قضاء الدين ورد الوديعة الا ان هذا ليس
بشامل لجميعهم فانه قد يجوز ان يعرى عن ذلك سائر المكلفين فيتم الموضع الاول
واما الموضع الثاني في الدليل على ان النظر واجب فقد يستدل على وجوبه
بوجهين احدهما باعتباره في نفسه والثاني باعتبار مسببه الذي هو المعرفة اما
اعتبار مسببه فهو ان يقال انه طريق الى معرفة الله تعالى وهي واجبة ولا طريق
للمكلفين اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا لوجوبه وتفصيل هذه
الدلالة معروف في مواضعه ككتاب الخلاصة وغيره فلا وجه لذكره في هذا
الموضع واما اعتباره في نفسه فهو ان يقال انه فعل يؤمل به زوال الخوف وكل
فعل يؤمل به زوال الخوف فهو واجب اما انه فعل يؤمل به زوال الخوف فقبل
الشروع في ذلك نتكلم في اسباب الخوف وهي اربعة احدها ان يشاهد العاقل
اثار الصنع في نفسه وغيره فيجوز ان يكون له خالق قصد الاحسان اليه ولم يأمن
ان يطالبه اذا فعل ما يقبح في عقله ولم يأمن ان يكون قد اراد منه ان يعرفه
بعينه ويجتنب معاصيه فمتى لم يفعل ذلك لم يأمن ان يستحق منه ذما يزيد حاله
على ذم العقلاء فيحصل حينئذ خائفا وثانيها ان يشاهد اختلاف الناس في الملل
والاديان وتكفير بعضهم بعضا وحكم كل فرقة لنفسها بالسلامة ولمن
خالفها بالهلاك فانه يحصل حينئذ خائفا وثالثها ان يسمع وعظ الواعظين
وتذكير المذكرين بذكر الجنة والنار او يطالع كتابا فيه ذكر ذلك فلا يأمن ان يكون
مطلوبا منه ذلك حقا فيحصل خائفا ورابعها ما يقول كثير من اهل العدل من ان
المكلف متى عري من هذه الوجوه لم يكن بد من ورود خاطر عليه من قبل الله تعالى
او من قبل ملك من ملائكته عليهم السلام يلقيه في باطن سمعه وصورته ان

يكون لك صانع صنعك ان اطعته اثابك وان عصيته عاقبك واستحققت
منه ذلك كما انك اذا فعلت فعلا مما يستحسنه العقلا استحققت المدح
منهم واذا فعلت فعلا مما يستقبحه العقلا استحققت الذم منهم وذلك الخاطر
كلام خفي يدعوا الى الخير خلاف الوسواس فانه كلام خفي يدعوا الى الشر وقد
خالف الشيخ ابو علي في ذلك فذهب الى ان ذلك الخاطر اعتقادا او ظن
وذلك غير صحيح اما انه لا يجوز ان يكون اعتقادا فلانه لو كان اعتقادا لم يخلو
اما ان يكون معتقده او ما جرى مجراه على ما هو به او لا على ما هو به فان كان
لا على ما هو به فهو الجهل والجهل قبيح والخاطر لا يكون الا من قبل الله تعالى ومن قبل
غيره فلا يمكنه عليهم السلام بامره تعالى والله تعالى لا يفعل القبيح على ما تقدم
وان كان معتقده على ما هو به فهو العلم ولا شك ان حال من يرد عليه الخاطر
مخالف لحال العالم من حيث انه يجوز غير قاطع فبطل ان يكون الخاطر اعتقادا واما
انه لا يجوز ان يكون ظنا فلانا قد بينا ان الخاطر من فعل الله سبحانه فلو كان
ظنا لم يفعله فينا لكنا مضطرين الى بعض الظنون لان هذا حال ما يوجد
فينا من فعل غيرنا ولا شك انا لا نجد من نفوسنا انا مضطرين الى شي من الظنون
وبعد فان الظن لا يخلو اما ان يفعل عن امارة او لا عن امارة فان فعل لا عن امارة
كان قبيحا ويصير بمنزلة ظن السوداوي فلا يجوز ان يفعله تعالى وان حصل عن
امارة فتلك الامارة لا تكون الا لفاعل الظن دون من يكون الظن ظنا له
وبعد فلا يجوز ان يفعل زيد ظنا بامارة تكون حاصلة لعمرو ولما لم يكن لها به
تعلق ثبت ان الامارة لا تكون الا لفاعل الظن والله تعالى لا يجوز عليه الامارات
لانها انما تجوز على من كان جاهلا وهو تعالى عالم لجميع المعلومات على ما تقدم
وبطل ان يكون الخاطر ظنا او اعتقادا فلم يبق الا ان يكون من جنس الكلام
الذي يدعوا الى الخير على ما قدمنا ومتى اراد الله تعالى تكليف الغير وعري عن
الوجوه التي قدمنا ذكرها لم يكن بد من فعل هذا الخاطر ليكون المكلف مزاح العلة
والمراد بوجوبه علمه بشي من التكاليف ولا يمتنع ان يكون من يشكر ما قدمنا ذكره من
هذه الوجوه فان كل واحد منها متى حصل للعاقل حصل خايفا وان جاز ان
ينسى ذلك ويتشاغل عنه بما ذكرناه فيكون ذكرانه من قبل نفسه لا من قبل غيره
فهذا هو الكلام في اسباب الخوف واذ قد فرغنا من ذلك فلنبدا

النظر
على ان فعل يومل به زوال الخوف والدليل على ذلك ان الانسان اذا كمل
عقله وشاهد اثار النعمة في نفسه وغيره جوز ان يكون له خالق قصد الاحسان
اليه ولم يامن ان يعاقبه اذا فعل ما يقبح في عقله ولم يامن ان يكون قد اراد منه
ان يعرفه ليعبده ويجتنب معاصيه ومتى لم يعرفه اخل بطاعته فاستحق العقاب
ويعلم انه مع البحث والنظر في الامور يكون اقرب الى الوقوف على حقيقة الامر
منه اذا اهمل البحث والنظر فبان انه مع النظر اقرب الى زوال الخوف واما ان
كل فعل يومل به زوال الخوف فهو واجب فالذي يدل عليه ان الانسان
لو كان في برية فخوفه انسان من سلوك طريق وخوفه غيره من ترك سلوكه
خاف من كلا الامرين واملا ان يزول خوفه ان يامل ويبحث عن سلامة الطريق
وفساده فان العقلا يلومونه اذا اقدم على غيره وترك الفحص والنظر ويطلبون
ذلك بانه ترك ما يومل به زوال الخوف فثبت بهذه الجملة وجوب النظر في
طريق معرفة الله تعالى واما الموضع الثالث وهو ان النظر اول الواجبات
فالذي يدل عليه انه متقدم على المعرفة لما بينا من انها لا تحصل الا به والمعرفة متقدمة
على سائر الواجبات العقلية والشرعية لما بينا في اول الكتاب انها لطف فيها ومن
حق اللطف ان يكون متقدما على الملطوف فيه لان الغرض باللطف هو التقريب
من الملطوف فيه فوجب تقدمه عليه ولا شك ان ما كان متقدما على ما هو متقدم
على غيره فانه لا بد ان يكون متقدما على ذلك الغير فصح ان النظر في طريق معرفة
الله تعالى اول الواجبات واما الموضع الرابع في شرايط حسن التكليف فاعلم ان
شرايط حسن التكليف منها ما يرجع اليه ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها الى ما يتناوله التكليف اما ما
يرجع الى التكليف فشرطان احدهما الا يكون التكليف مفسدة ونريد بالمفسدة
هو ما اختار المكلف عنده ترك الواجب او فعل القبيح ولولاه لما اختار ذلك فاذا
علم الله تعالى انه متى كلف زيدا كفر عمرو او عصى معصية غير الكفر مع
تقدم تكليف عمرو لم يحسن تكليف زيد لان الفعل الحسن هو ما لفاعله فيه
غرض مع تعريه عن ساير وجوه القبح فمتى قارن هذا الوجه تكليف زيد لم يحسن
لانتفا حقيقة الفعل الحسن عنه فلهذا اشترطنا الا يكون التكليف مفسدة والشرط
الثاني الذي يرجع الى التكليف هو ان يتقدم على وقت الفعل بقدر ما يمكن المكلف
معه ان يفعل الفعل في وقته فان كان الفعل مبتدا ومسببا لا يتراخى عن سببه

وجب لعدم التكليف طه توقف واحد كالتأليف مع المجاورة وان كان
مستندا الى غيره كالنظر مع العلم فانه يجب ان يتقدم عليه توقين
وتصرف يصح فيه النظر ووقت يقع فيه وانما وجب ذلك لانه لو لم يكن
كذلك لكان قد كلف ما لا يمكنه وذلك قبيح على ما تقدم واما ما يرجع الى الفعل الذي
يتناوله التكليف فشرطان ايضا احدهما ان لا يكون ما يتناوله التكليف مستحيلا في
نفسه كالجمع بين الضدين وانما اشترطنا ذلك لانا قد بينا ان المرجع بالتكليف
الى الاعلام بصفة الفعل من وجوب او ندب ان كان التكليف قد يتناول فعلا او
الى الاعلام بصفة الفعل الذي كلف تركه من كونه قبيحا او الاولى ان لا يفعل فمتى
كان الفعل مستحيلا في نفسه لم يصح تعلق العلم به على هذه الاوصاف فضلا عن تعلق
القدرة به لان القدرة لا تتعلق الا بالممكن دون المستحيل فاذا لم يصح من المكلف
ان يعلم صفة ما كلف لكونه مستحيلا لم يحسن تكليفه بالجارحة ولا شك ان
ذلك يكون عبثا والشرط الثاني ان يكون ما يتناوله التكليف على صفة الوجوب
او الندب ان كان التكليف قد يتناول فعلا وان كان قد يتناول تركا وجب ان
يكون قبيحا او الاولى ان لا يفعل وانما وجب اشتراط هذا الشرط لما بينا من ان
الغرض بالتكليف هو تعريض المكلف للثواب وقد بينا ان الثواب لا يستحق على شيء
من الافعال الا متى كان بصفة الوجوب او الندب وانه لا يستحق على شيء من التروك
الا على القبيح والمكروه فمتى لم يكن ما يتناوله التكليف بهذه الصفة نقض الغرض
بالتكليف واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون المكلف مزاح العلة فلا يكون ممكنا
من الفعل بالاقدار وغير ذلك مما مر ذكره من الدواعي وانما يتردد دواعيه اذا
كان له عن الفعل صارف وله اليه داع ودخل في دواعيه ان يفعل به الطاقة
الداعية له الى الفعل واما ازاحة العلة فان يكون متمكنا من الفعل بالاقدار
وغير ذلك مما يحتاج الفعل اليه ويدخل في ذلك ازالة السهو عنه بالخواطر
والتخويف من ترك الفعل وما ذكره رحمه الله في هذه الجملة ينقسم الى ثلاثة
اقسام احدها يجب تقدمه على الفعل ولا يجب مقارنته له وثانيها يجب
مقارنته له ولا يجب تقدمه عليه وثالثها يجب فيه كلا الامرين اما ما يجب
تقدمه على الفعل ولا يجب مقارنته فالقدرة وكل آلة تكون موصلة الى الفعل ولا تكون
محلا للفعل ولا جارية مجرى المحل كالقوس مثلا وما جرى مجراها لانه قد يصح

ان يقع الفعل وان عدمت القدرة او بطلت الآلة التي يتوصل بها الى
الفعل فلذلك وجب فيهما تقدم القدرة والآلة التي هذا حالها واما ما يجب مقارنته
ولا يجب تقدمه فامور منها ارتفاع المنع فان تكليف من هو ممنوع عن
الفعل ان رجع الى الاعلام لم يصح فضلا عن ان يحسن لما قدمنا من ان الفعل متى
لم يكن صحيحا في نفسه لم يصح ان يكون له حكم من حسن او قبح فضلا عن ان
يحسن الاعلام بحكم الفعل او وجوب وان الاعلام لا يتاتى الا فيما له حكم
والفعل الممنوع منه مستحيل وقوعه مع وجود ما هو منع منه لاستحالة
اجتماع الضدين وان رجع بالتكليف الى الامر والنهي فلا شك ان امر الواحد بما
هو ممنوع منه ونهيه عنه قبيح ولهذا يقبح امر المقيد والمحبوس بالعدو والخروج
ونهيهما عن ذلك والله سبحانه لا يجوز ان يفعل القبيح على ما تقدم فلا بد اذا من زوال
الموانع عن المكلف وانما قلنا ان هذا الشرط يجب مقارنته ولا يجب تقدمه
لان المنع انما يكون منعا عن الفعل الذي كان يصح وقوعه في تلك الحال لولاه
دون ان يكون منعا عما تقضى او عما يوجد في المستقبل فلا يجب ارتفاعه الا في
الوقت الذي كلف المكلف ان يقع فيه فاما قبل ذلك فلا يجب ارتفاعه الا
في الوقت الذي كلف المكلف لان وجوده في تلك الحال لا يمنع من وجود
الفعل فيما بعد فلذلك لا يجب تقدمه ومنها ان يكون له شهوة في القبيح
الذي منع من ارتكابه وفيما الاولى به ان لا يفعله او ما يتصل بذلك ونفار عما كلف
الاقدام عليه من الواجب والمندوب او ما يتصل بذلك لانه متى لم يكن كذلك لم
يكن عليه مشقة ولو لم يشق عليه الفعل والكف عن الفعل لم يصح ان يكون
معرضا للثواب لانا قد بينا ان الثواب انما يستحق في مقابلة ما يلحقه من المشقة
فلو كانت الافعال التي كلفها مما يلتذ به لم يستحق عليها ثوابا وقد يوجد التكليف
على المكلف بالكف عن الفعل الذي لا شهوة له في فعله لكن يكون عليه شبهة
وذلك كالهندي اذا كلف الا يطرح نفسه في النار وكالنصراني اذا منع
من عبادة الصليب لان ذلك مما لا يشتهى على الحقيقة ولكن فيه شبهة وحكم
الشبهة ايضا لحكم ان يترتب على الشهوة حتى لو لم يتصور في العاقبة وصوله
الى ما يشتهيه لما صح ان يدعوه الشبهة الى فعل ذلك وانما قلنا انهما يجب
مقارنتهما ولا يجب تقدمهما لان الحاجة اليهما في التكليف انما هي ليكون الفعل

او الكف عن الفعل شاقاً على المكلف حتى يستحق بذلك الثواب والمشقة انما
تحصل بالفعل متى كان مصدوداً عنه في تلك الحال وكذلك فالكف عن الفعل انما يكون
شاقاً عليه متى كان مشتهياً له في تلك الحال فلذلك وجبت فيهما المقارنة ولم تجب
فيهما التقدم واما ما تجب فيه المقارنة والتقدم فهو ما تحتاج اليه الفعل من
الآلات التي تكون محلاً له او في حكم المحل كاللسان في الكلام واليد في البطش فانهما
محلان لهما وكالسكين في القطع فانها جارية مجرى المحل له لوجوب مداخلته
اجزائها لاجزاء المقطوع لانها لو لم تتقدم لم يصح وجوده فكان لا يصح التكلف به
كما تقدم ومما تجب فيه كلا الامرين فامور منها الآلة التي تكون متصلة بالقادر
كاليد في البطش والرجل في المشي فانه لا بد من ان تكون متقدمة لان القدرة لا تحل
الا في الآلة حتى يصح ابتداء الفعل بها وتجب مقارنتها ايضاً لانها محل للفعل فلا يصح
وجوده من دونها وان كانت الحاجة الى القدرة امس من الحاجة الى الآلات
لان كل فعل من الافعال لا يصح وجوده الا من جهة من كان قادراً عليه
فمجرد الفعل يحتاج الى القدرة وليس كذلك الآلات التي هي وصلة الى الفعل
فانها لا تحتاج اليها الا فيما يقع من الافعال على وجوه فهي جارية مجرى الارادة
في ان الفعل لا يحتاج اليها الا في وقوعه على وجه وكالآلة منفصلة ليس يمكن
ان يفعل فيها الاعتماد ثم يتولد ذلك الاعتماد فعل ما يكون بتلك الآلة اليه
عليه ان تتقدم وانما تجب ان تحصل حالة الفعل كالدرج في الطلوع فانك لا تحتاج اذا
صعدت على الدرج ان تفعل في الدرج اولاً الاعتماد ثم تفعل بذلك الاعتماد
الصعود بل انما تحتاج الى الدرج لتعلك تفعل فيك الصعود حالاً بعد حال فلما كان
لهذه الآلة حكم الشروط لم تجب فيها الا المقارنة فقط خلاف الآلة التي تكون محلاً
للفعل فانه تجب تقدمها ومقارنتها ليتمكن المكلف من ايجاد الفعل الذي هو المراد به
والا كان تكليفه تكليفاً لما لا يمكن وذلك قبيح
كلا الامرين ان يكون المكلف عالماً بصفة ما كلفه
الاول ما يحصل علمه به على سبيل الضرورة و
والحاجة الى كونه عالماً بما كلف انما هي لا
تمييزه عن غيره مما لم يكلف ولكي يصح منه ا
علمه وهو الوصلة الى الاستحقاق للثواب

والله تعالى لا يفعله ومما يجب فيه
او متمكناً من العلم به حال يجب
يدخل تحت الباب ما يعلمه بالاستدلال
نه لا بد ان يعلم عين ما كلف ليصح له
ن يؤدي به على الوجه الذي امر بايقاعه
اذ لا يتيسر المعتبر صورة الفعل فقط

وهذان الوجهان سيان في العلم الضروري وفي العلم المكتسب لانه قد يكلف
ما لا يصح ان يعرف عينه الا بالاكتساب وكذلك الوجه الذي يجب ان يوقعه
عليه مما يصح ان يحصل له ذلك بالاضطرار وجملة الامر انه لا بد ان
يتكامل فيه علوم العقل التي قدمنا ذكرها في فصل الارادة وانما وجب في
هذه العلوم التي ذكرنا التقدم للفعل لان منها ما يكون داعياً اليه فيجب تقدمه
عليه ليثبت له حظ الدعاء اليه والتقرب منه ومنها ما هو اصل ينتهي
اليه النظر في الادلة فيجب تقدمه على العلم المكتسب لان العلم المكتسب متراخ عن
النظر منكشف عما ينتهي اليه النظر وانما وجبت فيها المقارنة لان ما كان
منها اصلاً للعلم الاستدلالي فمحال ثبوت العلم الاستدلالي مع انتفاء اصله
الضروري فلذلك وجب فيها المقارنة وما كان منها شرطاً في ايقاع الفعل
على وجه الاحكام فالواجب فيه المقارنة لان من حق الشروط مقارنتها
للمشروطات لان عدمها يخل بصحة مشروطاتها وما كان منها علماً بحكم
الفعل فالواجب فيه المقارنة لان المأخوذ علينا فيما كلفناه فعلاً ان نفعله
لوجوبه او لوجه وجوبه او كونه مندوباً اليه ليستحق بذلك الثواب وفيما
كلفناه تركاً ان نتركه لقبحه او كونه مندوباً الى تركه ومحال ان يفعل الفعل
لوجه او تركه لوجه ولم لا يعرف ذلك الوجه لان الاقدام على الفعل او الاحجام
عنه لوجه يتضمن العلم بذلك الوجه ومن جملة ما يجب تقدمه ومقارنته
من الشروط زوال الالجاء والاستغناء بالحسن عن القبيح ليثبت المكلف متردد
الدواعي حتى اذا اختار الفعل الذي كلفه مع ان له صارفاً عنه استحق
الثواب عليه فاما اذا فعله ولا داعي له الا ذلك الوجه الواحد فهو في حكم ما لا يشق
عليه فعله فلا يستحق ثواباً ولانه لو كان ملجأً الى الفعل او الى تركه لم يكن
ليفعل ما يفعله من ذلك لوجوبه او كونه مندوباً اليه او يترك ما يتركه
من ذلك لقبحه او كونه مندوباً الى تركه بل انما يفعل ما يفعله او يترك ما يتركه
من ذلك لمكان الالجاء فلا يستحق بذلك الثواب فينتقض الغرض بالتكليف
فالواجب ازالته عن المكلف لئلا يعود على الغرض بالتكليف بالنقض
وكذلك فلو اغني المكلف بالحسن عن القبيح لم يكن له داع يدعوه الى
القبيح فكان لا تلحقه مشقة في الانصراف عنه فلا يثبت له من تردد الدواعي

لاستحقاق الثواب فاذا كان لا يمتنع ان يكون متردد الدواعي
ما يكون معه الفعل سببا لاستحقاق [illegible] والواجب زوالهما قبل الفعل وفي حاله
الا بزوال الالجاء والاغناء عن الحسن عن القبيح فهذه طريقة القول في الشروط الراجعة
ولهذا اوجب في ذلك التقدم والمقارنة
الى المكلف واما الشروط الراجعة الى المكلف الحكيم فامور منها ان يكون
عالما بما ذكرناه من احوال المكلف والمكلف والفعل الذي يتناوله التكليف لانه
لو لم يكن عالما بذلك لم يامن ان يكون قد كلف من لم يتكامل فيه شرائط التكليف
والاقدام على ما هذه حاله قبيح وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح ومنها ان يكون
غرضه ان يطيع المكلف وليس ذلك الا ان يريد منه الطاعات ويكره منه المعاصي
على ما قدمنا ذلك في باب الارادة لانه لو لم يرد منه فعل الطاعات ويكره منه فعل
المعاصي لم يكن للمكلف داع الى فعل الطاعة وترك المعصية لانه انما يكون له داع الى ذلك
متى علم ان الله تعالى يريد منه فعل الطاعات فيكون علمه بذلك داعيا له الى الصبر عليها
طمعا في نفع الثواب الذي يحصل في مقابلتها ومتى علم ان الله تعالى يكره منه فعل المعاصي
كان ذلك صارفا له عن مواقعتها خوفا من ضرر العقاب الذي يحصل في مقابلتها
فلهذا وجب اشتراط هذا الشرط ومنها ان يكون عالما بانه يثيبه ان
اطاعه ويعاقبه على معاصيه حتى لو لم يكن عالما بذلك لم يامن ان يكون قد كلفه لغرض
لا يعلم انه يوصله اليه وذلك لا يحسن ومنها ان يكون منعما عليه بنعمة لا يمكن
الزيادة عليها في باب الحكمة وان صحت الزيادة عليها في باب الاجر والعوض ويمكن ان
يكون بنعمة تعد من اصول النعم وهو خلق الحي وخلق حياته وعقله وشهوته
وان يكون مستقلة بنفسها وان يبلغ في العظم مبلغا لا مزيد عليه فيما يوجبه
الحكمة والذي يعد في اصول النعم هو خلق الحي وخلق حياته وعقله وشهوته وتمكينه
من الانتفاع بالمشتهى ونصب الادلة له وهذه النعم لا يقدر عليها الا الله سبحانه
فان ايجاد الاجسام والحياة والقدرة والشهوة من الاجناس التي لا يقدر عليها الا
الله سبحانه على ما قدمنا بيان ذلك وكذلك فالعقل لا يقدر عليه الا الله سبحانه على
ما تقدم بيان ذلك وانما وجب اشتراط هذا الشرط في حسن التكليف لانا قد
بينا ان العبادة هي غاية التذلل والتعظيم للمعبود وغاية التعظيم انما يستحق
بأعظم النعم على ما تقدم فلو لم يكن منعما علينا باصول النعم لما حسن منا
عبادته فضلا عن ان يجب لان يعظم من لا يستحق التعظيم قبيح ومتى كان قبيحا
لم يصح من الله تعالى ان يلزمنا حسنها ووجوبها فضلا عن ان يحسن ذلك

لان الاعلام انما يتعلق بالشيء على ما هو به على ما تقدم بيانه فهذا هو الكلام في شرائط
حسن التكليف

فصل قال صاحب الكتاب

رضي الله عنه وقد جرى في الكلام ذكر الالطاف التي هي مصالح فيجب ان
نتكلم في المصالح والالطاف ويدخل في الالطاف الالام والثواب وكلامه رضي الله
عنه في هذه الجملة ينقسم لانه يقول احدها الكلام في المصالح التي هي الالطاف وثانيها
الكلام في الالام وثالثها الكلام في الثواب اما الفصل الاول فاعلم ان
المصالح تنقسم الى قسمين مصالح الدنيا ومصالح الدين اما مصالح الدنيا فالكلام فيها
يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقتها وامثالها والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثالث في الدليل على صحة ما ذهب اليه في هذا الفصل والرابع في ايراد ما
يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول فحقيقة المصالح الدنيوية هي المنافع التي
لا ضرر فيها ولا وجه من وجوه القبح نحو ان يعلم الله تعالى انه ان رزق زيدا مالا انتفع
به في دنياه ولم يستضر به احد في دين ولا دنيا واما الموضع الثاني فقد اختلف العلماء في
وجوب ما هذه سبيله فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من البصريين
انه لا يجب دفع هذا المال بل هو تفضل وقال الشيخ البلخي ومن تبعه من البغداديين
انه يجب دفع هذا المال على الله تعالى ان يرزقه ذلك ما لو لا انه لا يمتنع من دفع ذلك الا
الشيخ والصحيح هو القول الاول واما الموضع الثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهبوا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه منها انه لو وجب على الله تعالى دفع
هذا المال لم يكن بد من وجه يقتضي وجوبه عليه وليس ثم وجه يقتضي وجوبه اما الاول
فالذي يدل عليه هو ما بيناه في اول ابواب العدل من ان الواجب لا يجب الا لوجه يقع
عليه واما الثاني وهو انه ليس ثم امر يقتضي وجوبه فالذي يدل عليه انه لا يتصور وجه
يجب الفعل لاجله الا كونه دفع ضرر الغير كقضاء الدين ورد الوديعة وما اشبه
ذلك وكوجوب الثواب على الله تعالى والاعواض وكون الفعل تمكينا للمكلف او
لطفا له ولا شك انه ليس في دفع هذا المال الذي ذكرناه وجه من هذه الوجوه
فلا يجوز ان يجب لغير وجه يقتضي وجوبه عليه لان التكليف منفصل به ولا جنسا
هو من توابعه فلان يفعل والمخالف لا يقول انه يفعل لكونه تمكينا ولا لكونه
لطفا وانما يقول انه يجب لاجل الجود فلهذا قلنا انه لا يوجب وجه يقتضي
وجوب دفع هذا المال ومنها لو وجب دفع هذا المال الى زيد لوجب ان يدفع ما زاد

كل قدر من المال مقدور
عليه الى غير غاية وذلك لا يجوز اما الاول فلان
لله تعالى وهو منتفع به ولا يجوز الا يكون فيه مفسدة واما ان ذلك لا يجوز
فالذي يدل عليه ان القول بوجوبه يؤدي الى وجوه من الفساد اما ان يوجب
الباري تعالى ما لا نهاية له في الوقت الواحد وذلك محال واما ان يفعل الا ان مقدوره
متناهي واما ان يقال انه يخل بما وجب عليه فاذا كان القول بوجوب دفع المال
الذي يؤدي الى هذه المحالات وجب القضاء بفساده فان قيل لو وجود
ما لا نهاية له محال فلا يجب عليه فعله وانما يجب عليه ان يفعل دون ما يمكن دون
ما يستحيل قلنا الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان قولكم هو الذي ادى
الى هذا المحال يجب ان يتركوه ولسنا نلزمكم ذلك وبحن نعتقد صحة بل
الوجه الثاني انا نلزمكم ان يفعل الله تعالى
الزمناكم اياه بعد علمنا بانه سبحانه
من المال الذي ذكرتموه ما يمكن دخوله تحت المقدور فكان يجب ان يرزق الله
تعالى زيدا من هذا المال ما لا يمكن احدا من الخلق حصره ومعلوم خلاف ذلك فان
قيل انما لم يجب على الله تعالى ما زاد على القدر الذي رزقه اياه لان ما زاد عليه
تكون مفسدة فلهذا لم يفعله قلنا عن هذا جوابان احدهما انا نعلم ذلك انما
يصح بعد صحة المذهب وهو القول بوجوب دفع هذا المال حتى نعتذر عن ذلك بان يقول انما
لم يجب ان يدفع ما زاد عليه لانه مفسدة وهو الذي لم يصح له القول بوجوب ذلك
فكيف يعتذر عن ذلك بما ذكروه الجواب الثاني انا نعلم ان المفسدة تسقط التكليف
ونحن نلزمهم هذا الالزام في اهل الاخرة لانه لا تكليف عليهم فكان يجب ان يفعل الله
تعالى لكل واحد منهم من المنافع ما هو اصلح له فكان ذلك يؤدي الى الانفعال
منافع كل واحد منهم على حد معلوم وقد علمنا انهم يتفاضلون في الدرجات ثم
فبطل قولهم بوجوب الاصلح في الدنيا ومنها انه لو وجب دفع هذا
المال لكونه اصلح لوجب ترك معاقبة الكفار والفساق لان ترك
العقاب اصلح لهم وذلك خلاف ما قد تقرر في العقول وخلاف المعلوم
من الدين ومنها انه لو وجب على الله تعالى دفع ما ذكروه من المال لكونه
اصلح لوجب على العباد ان يفعل بغيره ما هو اصلح له اذا كان في مقدوره
لان وجه الوجوب اذا حصل في العقل ثبت وجوبه ولم يختلف الحال باختلاف الفاعلين

الا ترى ان اللطف وهو العلم بالله تعالى وثوابه وعقابه لما كان كذلك في مقدوره
فكان يلزم في كل من معه مال وكان يعلم ان غيره ينتفع به في دنياه ولا يستضر به
احد في دين ولا دنيا ان يدفعه اليه والا كان مخلا بواجب وقد علمنا خلاف ذلك
ومنها انه لو وجب دفع المال الذي ذكروه لكونه اصلح لوجب على
المكلف فعل النوافل لانه اصلح من تركها من حيث انه يستحق عليها الثواب
ولا ضرر فيها وقد علمنا من ضرورة دين الرسول صلى الله عليه وآله ان فعل النوافل
غير واجب فان قيل ان فعلها صلاح وتركها صلاح ولذلك لم يجب عليه
فعلها قلنا ذلك باطل لانا نعلم ان في تركها لذة وراحة ودعة فيكون الفعل والترك سواء في باب الصلاح ونعيد فكان يلزمهم ان يكون تارك النافلة في
باب المدح كفاعلها وقد علمنا خلاف ذلك فبطل قولهم بوجوب الاصلح في
الدنيا واما الموضع الرابع في ايراد ما يعلقون به المخالف وابطاله فاعلم انهم
يحتجون على وجوب دفع هذا المال بان قالوا ان الله تعالى متى علم ان زيدا ينتفع بذلك المال
كان ذلك داعيا له الى ان يرزقه اياه ومتى علم ان غيره لا يستضر بذلك في دين ولا
دنيا لم يكن له عن فعل ذلك صارف وكل من دعاه داع الى الفعل ولم يصرفه عنه صارف
وهو متمكن منه فانه لا بد ان يفعله اذ لو لم يفعله والحال هذه لم يكن الفعل موقوفا على دواعيه
وانتفى كونه قادرا عليه قالوا وليس يمنع من اعطاء هذا المال مع القدرة عليه الا
الشح وتعالى الله عن ذلك والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه ليس يجب
فيمن توفرت دواعيه الى الفعل وخلصت عن الصوارف او ترجحت عليها ان يكون
ذلك الفعل واجبا عليه بمعنى انه ليس له الاخلال به وانه لو اخل به لاستحق الذم على
بعض الوجوه وذلك لانه قد يتوفر داعيه الى الفعل وان لم يكن واجبا بل قد يكون
مباحا وتتوفر الدواعي اليه ويخلص عن الصوارف ان يعتقد حسنه ولا يصح مع ذلك
ان يقال لحسنه منه فضلا عن ان يقال بوجوبه عليه فبطل قولهم بوجوب الاصلح
في الدنيا الوجه الثاني انه انما يلزم في كل من توفرت دواعيه الى الفعل كدواعي
الحاجة في العباد او كانت ما نعه من الاخلال به كدواعي القديم سبحانه الى
الى فعل الواجب فان علمه بوجوب الواجب وانه ليس له الاخلال به وانه لو اخل به
لاستحق الذم بذلك تعالى الله عنه تقتضي ان يفعله لا محالة حتى لو لم يفعله لانتقض
كونه قادرا عليه وليس كذلك علمه بحسن التفضل والانعام فانه وان كان داعيا

[illegible]
ذكرنا

لانتقض كونه
الى فعل ذلك فليس يمتنع ان يفعله لا محاله حتى لو لم يفعله
قادرا عليه وخرج عن التعلق به لانه يكفي في ان لا يفعله علمه بان ذلك ليس بواجب
عليه فالقول بوجوبه على هذا المعنى ينافي القول بكونه متفضلا اذ المتفضل لا يجب عليه
ان يتفضل بل ان تفضل بما احب استحق بذلك الشكر والمدح وان لم يتفضل بذلك
لم يستحق بالاخلال به ذما على وجه من الوجوه وهذه قضية معلومة بفطرة
العقل ولا يدفعها الا معاند كما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا قد يدعوه
داعي الاحسان الى التصدق بدرهم فيتصدق به ويكون ذلك الداعي قائما في
التصدق بدرهم ثاني وثالث ويكون ذلك انما يطلق على ما ممكنا له فلا يفعله
وانتظم بذلك كونه قادرا على التصدق بالدرهم الثاني والثالث وداع
الله خالص عن العوارض فلم يكن الداعي ملجئا الى الفعل ولا مانعا من الاخلال به
كذلك فلم يحرمه فاما توهمهم انه لا يمنع من دفع هذا المال الا الشح فهو غير صحيح
لان ذلك انما يطلق على ما قد ثبت وجوبه لانه من اسماء الذم ولم يثبت وجوب رد
المال الى زيد فيقال بانه لا يترك الا للشح اذ الواجب هو ما ليس للقادر عليه الاخلال
به على بعض الوجوه وليس الاخلال به بخيلا اذا اخل به القادر عليه استحق الذم على
بعض الوجوه وهذه الحقيقة ليست ثابتة في الفضل فان للقادر عليه ان
يخل به على كل الوجوه وليس الاخلال به باثر واستحقاق الذم على وجه من الوجوه
فبطل قولهم بوجوب الاصلح في الدنيا ومن جملة ما تعلقوا به ان قالوا قد
ثبت انه يقبح من الواحد منا ان يمنع غيره من الاستظلال بحائط داره
او تناول ما يسقط من زرعه او التقاط ما يرمى به من فضلة طعامه ولا وجه لقبح
ذلك الا انه لا ينتفع بالمنع ولا يضره انتفاع غيره من ذلك والعلة بينه وبينه
وهذه العلة موجودة فيما يقدر الله تعالى عليه مما هو اصلح للعباد والجواب
عما اوردوه ان جميع ما ذكروه ليس يشبه لمسئلتنا فانهم اوجبوا على الله
تعالى ما يكون سببا للانتفاع العبد به فقالوا اذا لم يفعل ذلك بقدا خل
بما وجب عليه وانما يشبه ذلك اذا اوجبوا على العبد ان يتصدق بدارا
لتستظل به غيره او يبذر الحب ليلتقطه المحتاج ومعلوم ان احدا من العقلا
لا يوجب ذلك عليه وانما الذي يشبه ذلك هو ان يخلق الله تعالى الاشيا
المنتفع بها ويمنع العباد من الانتفاع بها مع انه لا ضرر عليه في ذلك
في دين ولا دنيا ولسنا نجوز ذلك عليه تعالى لانه لو فعله لم يمنع من الانتفاع
به والحال هذه لكان ايجاده له عبثا والله سبحانه يتعالى عن ذلك فبطل ما اوردوه في وجوب
الاصلح في باب الدنيا على الله تعالى واما مصالح الدين وهي الالطاف
فالكلام من هذا الفصل يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة اللطف وتسميته
والثاني في تسمية الالطاف والثالث فيما يجب من ذلك وما لا يجب والدليل عليه
والرابع في ايراد ما يتعلق به المخالف في المنع من وجوب اللطف على الله تعالى
والجواب عنه اما الموضع الاول فحقيقة اللطف هو كل فعل يكون المكلف معه
اقرب الى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما واما تسميته
ما هذا حاله لطفا فهو اسم اصطلاحي بين المتكلمين وله شبه بوضع اهل اللغة
فان اللطف والتلطف عندهم اسم لما يقرب من نيل الغرض وادراك المقصود
سوى ان كان المتقرب منه حسنا او قبيحا ولهذا يقال للعالم تلطف بالصبي وتلطف
اي عامله بما يقربه من ملازمة المكتب قال الشاعر لو سار الف مدجج في حاجة ما
فلما علم اهل الكلام من حال بعض الافعال ان المكلف يكون معها اقرب الى فعل
ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما سموه لطفا ومثل ذلك
شايع فلا معنى لانكاره واعلم ان اللطف عند المتكلمين يسمى لطفا ومصلحة
وصلاحا واصلح وتوفيقا وعصمة فما كان المكلف عنده اقرب الى فعل ما
كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما سمي لطفا ومصلحة وما كان
المكلف يختار عنده فعل ما كلف فعله ولولاه لما اختار ذلك سمي توفيقا وهو
ماخوذ من الموافقة في اصل اللغة يقال وافق فلان فلانا اذا فعل مثل ما فعله
في حاله فعله له او لاجله وما كان المكلف يترك عنده فعل ما كلف تركه
باختياره ولولاه لما اختار ذلك سمي عصمة وهو ماخوذ من العصمة في اصل
اللغة فان العصمة عندهم هي المنع ومنه اخذ عصام القربة لمنعه الماء من الخروج
وعليه حمل قول الله تعالى والله يعصمك من الناس معناه يمنعك منهم وكل ما
كان المكلف يختار عنده فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه ولولاه لما
اختار ذلك سمي توفيقا وعصمة الا ان ذلك لا يطلق في كل مكلف وانما يطلق في
المؤمنين فيقال فلان معصوم وموفق لان ذلك من اسماء المدح فلا يطلق الا على
من ذكرنا فاما من يقع ذلك منه في بعض الافعال فلا يطلق عليه لانه يوهم الخطأ
من حيث انه قد يجوز ان يكون مصرا مع ذلك على بعض الكبائر فلذلك لم يطلق عليه ما ذكرنا

من قولنا موفق ومعصوم واما تسمية اللطف مصلحة وصلاحا فمن حيث انه يؤدي
الى النفع الحسن وقد بينا ان اهل اللغة يسمون المنافع الحسنة مصلحة وصلاحا وقد
بينا استصلاحا اذا فعل لهذا الغرض فهذا هو الكلام في حقيقة اللطف
وتسميته واما الموضع الثاني في قسمته فاعلم انه ينقسم الى ثلاثة اقسام
منه ما يكون من فعل المكلف بنفسه ومنه ما يكون من فعل المكلف الحكيم ومنه
ما يكون من فعل غيره المكلف والمكلف فاما ما يكون من فعل المكلف فهو ينقسم
فمنه ما يكون لطفا في فعل الواجب وترك القبيح او في احدهما ومنه ما يكون
لطفا في فعل ما الاولى فعله وترك ما الاولى تركه او احدهما واما ما يكون من
فعل غير المكلف والمكلف فهو ينقسم فمنه ما يكون لذلك الغير فيه صلاح في
الدين ومنه ما لا يكون كذلك واما ما يكون من فعل المكلف الحكيم فهو ينقسم
الى ما يكون متقدما على التكليف والى ما يكون مقارنا له او متاخرا عنه واما الموضع
الثالث فيما يجب من اللطف وما لا يجب فاعلم ان اللطف اذا كان من فعل المكلف
وكان لطفا له في فعل الواجب وترك القبيح او في احدهما وجب على المكلف
تحصيله لنفسه لانه يكون حينئذ جاريا مجرى دفع الضرر عن النفس من حيث كان
المكلف معه اقرب الى دفع ضرر العقاب عن نفسه بالقيام بالملطوف فيه الذي
الذي لا يسلم من العقاب الا به وقد بينا ان دفع الضرر عن النفس واجب اذا
كان المدفوع به دون المدفوع والعلم بوجوب ذلك ضروري ومعلوم ان احدا
لا يدفع الضرر عن نفسه الا بعد ان يقرب من دفعه فلهذا قلنا بوجوب ما هذا حاله
فاما ما يكون لطفا في فعل ما الاولى فعله وترك ما الاولى تركه فقط او في احدهما
فانه لا يجب عليه تحصيله وانما يكون المكلف مندوبا الى فعل ما هذه سبيله لتقريبه
به الى فعل ما ندب اليه وترك ما ندب الى تركه وانما قلنا انه لا يجب عليه تحصيل ما
هذه سبيله فلانه لا وجه يقتضي وجوبه عليه لانه اذا لم يجب عليه القيام بالملطوف
فيه فبان لا يجب عليه فعل اللطف المقرب منه اولى واحرى لانه يكون حسب
جاريا مجرى جلب النفع الى النفس وجلب النفع الى النفس لا يجب بل يحسن وكذلك
ما يجري مجراه واما اذا كان اللطف من فعل غير المكلف والمكلف فقد بينا انه
ينقسم الى ما يكون فيه صلاح في الدين لذلك الغير والى ما لا يكون كذلك فالذي ليس فيه
صلاح في الدين لا يجب على ذلك الغير فعله لانه لا وجه يقتضي وجوبه عليه

لانه ليس المكلف يجب عليه ان يزيح علة المكلف ولا يجب عليه ان ينفع غيره ولا ان
يدفع الضرر عن غيره ما لم يتعد عليه ذلك بدفع ضرر عن نفسه ولانه لا يتوجه التكليف
على ذلك الغير بالملطوف فيه ما لم يحصل ذلك اللطف فان حصل والا سقط عنه ذلك
التكليف فاما اذا كان اللطف من فعل المكلف الحكيم تعالى فقد بينا انه ينقسم الى ما يكون
متقدما على التكليف والى ما يكون مقارنا له او متاخرا عنه فان كان متقدما على
التكليف او مقارنا له فانه لا يجب على الله سبحانه فعله لانه لا يجب عليه الابتداء
بالتكليف الذي هو اصل في وجوب اللطف فكيف يجب عليه ما هو من توابعه
ولهذا فعل الممنوع فقال بانه يجب عليه واجبات على طريق التبع لما لم يجب فعله من التفضل
الا ترى ان من طلب منه استيداع وديعة فانه كان لا يجب عليه استيداعها والتكفل
بحفظها فكذلك لا يجب عليه ان يحفظها ويردها عند المطالبة ما يتبع ذلك من
حفظها وردها ما لم يستودعها ويتكفل بحفظها وانما يجب عليه ذلك بعد ان
يستودعها ويتكفل بحفظها فحينئذ يجب عليه ان يحفظها ويردها عند المطالبة
كذلك لا يجب على القديم سبحانه توابع التكليف من التمكين والتخليص واللطف
للمتعبدين وغير ذلك ما لم يكلفهم وانما يجب عليه ذلك بعد التكليف فاما انه
يجب عليه تعالى فعل اللطف الذي هذا حاله واما اللطف المتراخي عن التكليف
فمذهب اكثر شيوخ اهل العدل الى انه يجب في حكمة الله تعالى ان يلطف للمكلف
اذا كان له لطف مثال ذلك ان يعلم الله تعالى انه ان رزق زيدا مالا اطاع فيما
كلفه او كان اقرب الى ذلك وانه يعصي اذا لم يرزقه ذلك المال او لا يكون اقرب
الى الطاعة ولا يكون في رزقه المال وجه قبح وذهب بشر بن المعتمر الى انه لا يجب
على الله تعالى وقد حكي عنه انه رجع عن ذلك الى القول بوجوب اللطف والدليل
على وجوب اللطف المتراخي عن التكليف وجهان احدهما ان اللطف الذي هذا
حاله جار مجرى التمكين والتمكين المتراخي عن التكليف واجب فكذلك ما يجري مجراه اما
الاول وهو ان اللطف جار مجرى التمكين فالذي يدل عليه انه لا فرق في الشاهد
بين ان يدعو الانسان غيره الى دخول داره واكل طعامه ويغلق الباب في وجهه
ويمنعه من دخول داره واكل طعامه مع علمه بانه لا يتمكن مما دعاه اليه الا بفتح الباب
وبين ان يدعوه الى ذلك ويقطب في وجهه ويسيء اخلاقه عليه مع علمه بحاجته اليه
مع علمه بانه لا يدخل داره ولا ياكل طعامه الا بان يبسط له وجهه ويحسن له اخلاقه

اولا يكون اقرب الى ذلك الا ان يفعل به ذلك في انه يكون في كلا الحالين عائدا
على عرضه من دخول داره واكل طعامه بالنقض والابطال وتاركا لما يجب عليه
متى كان مستمرا على عرضه في دخوله الى داره واكله من طعامه وفي ان العقلا
في كلا الحالين يعدونه عن قاطع لعذر الضيف والامرخ لعائنه في ترك دخول داره
واكل طعامه وليس ذلك الا انه كما يجب عليه ان يمكنه من دخول داره متى اراد ذلك
منه فكذلك يجب عليه ان يعرفه في ذلك ويلطف له فيه بكل ممكن والا كان عائدا
على عرضه من ذلك بالنقض والابطال كذلك كما عرفته فثبت ان اللطف جارى
مجرى التمكين المتراخي عن التكليف واجب على الله سبحنه فالذي يدل عليه انه سبحنه
لو لم يمكن المكلف مما كلفه لكان قد منعه من فعل ما كلفه وذلك قبيح وعائدا
على عرضه من التكليف بالنقض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويكون ذلك بمنزلة
لو امر السيد عبده بصعود السطح غدا ولا يمكنه من ذلك بالسلم بل يبعده من
ذلك مع علمه بانه لا يتمكن مما امره به من صعود السطح الا بالسلم من ان الفعل فيه
قبح في نحو السيد وعبده كذلك في القديم سبحنه لما ساوى واول ابواب العدل فثبت ان
ذلك قبح في نحو السيد وعبده كذلك في القديم سبحنه لما ساوى واول ابواب العدل من ان
الفعل متى قبح لو وقع على وجه وجب ان يقبح من كل فاعل متى وقع على ذلك الوجه
وان ذلك لا يختلف باختلاف الفاعلين فثبت ان التمكين المتراخي عن التكليف واجب
واما ان ما جرى مجراه وجب كونه هو فالذي يدل عليه ان الاشتراك في العله
يوجب الاشتراك في الحكم والاعتماد على التعليل بالنقض والابطال فاذا كانت العله
في وجوب التمكين المتراخي عن التكليف هي انه فعل يزاح به عله المكلف وينقطع
به عذره فلا شك ان هذه العله قائمه في اللطف واجب على الله سبحنه الوجه
الثاني ان الله سبحنه لو لم يفعل اللطف المتراخي عن التكليف لكان فاعلا للمفسده
والمفسده قبيحه والله تعالى لا يفعل القبيح اما الاول فالذي يدل عليه انه لا فرق عند
العقلا بين فعل المفسده وبين ترك اللطف الا ترى انه لا فرق بين ان يدعوا
احدا غيره الى دخول داره واكل طعامه وهو يعلم انه لا يفعل ذلك او لا يكون
اقرب اليه مع تقطيب الوجه وسوء الاخلاق في معاملته مع انه لا مشقه عليه فيه في ترك
ذلك ولا نفع له فيه وبين ان يدعو الى ذلك ويعلم انه لا يفعل ذلك الا او
يكون اقرب اليه الا ان يرسل اليه ولده او يكتب اليه بيده رقعه ثم لا يفعل

مع انه لا مشقه عليه فيه ولا وكس في انه يكون في الموضعين عائدا على عرضه بالنقض
وتاركا لما يلزمه في تحصيل غرضه متى كان مستمرا عليه كذلك ما نحن فيه فثبت انه
تعالى لو لم يفعل اللطف المتراخي عن التكليف لكان فاعلا للمفسده واما ان المفسده
قبيحه فلان المراد بالمفسده الى فعلها ما يدعو المكلف الى فعل ما كلف تركه او ترك ما
كلف فعله ولا شك في قبح ما هذا حاله لانه يكون عائدا على عرض المكلف بالنقض
والابطال واما ان الله تعالى لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه فثبت وجوب اللطف واما
الموضع الرابع في ايراد ما يتعلق به المخالف في وجوب اللطف على الله تعالى والجواب عنه
فاعلم ان من نفى وجوب اللطف احتج بان قال لو وجب اللطف على الله سبحنه
للطف سبحنه لجميع المكلفين لانه لا يجوز ان لا يفعل الواجب ولو لطف لجميعهم لما عصى
احد منهم فوجود المعاصي دليل على انه لا لطف لهم وذلك دليل على انه ما وجب عليه ان
يلطف لهم والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان اللطف ليس بموجب للملطوف فيه
بالحاله وانما هو مقرب من الملطوف فيه والقيام بالملطوف فيه موكول الى
اختيار المكلف فان شاء واختاره وتقرب مما قرب اليه كان ذلك كما يشاء وان
لم يشا ذلك لم يكن فلا يدل فقده على فقد ما هو لطف فيه الوجه الثاني انه تعالى
انما يجب عليه ان يلطف للمكلف بما يطيع عنده او يكون اقرب الى ذلك اذا علم ان في
العالم تعالى ما هو لطف له يحصل عنده الطاعه فاما انه اذا علم انه لا لطف له فلا
يجب فالعصاه انما لم يفعل الله لهم الطافا يطيعون عندها لانه قد علم انه لا لطف
لهم فاهذه سبيله ولو علم ان لهم الطافا فاهذه سبيلها لفعلها بهم لما بيناه
من وجوب اللطف عليه سبحنه وانه لا يخل بما يجب فعله في الحكمه فان قيل انما يصح
ما ذكرتموه اذا كان اللطف ليس لجنس مقدور فاذا ثبت انه من اجناس المقدورات
وقد ثبت انه سبحنه قادر على جميع اجناس المقدورات فيجب ان يكون في مقدوره ما
يفعله من الالطاف للعصاه فلما لم يفعله مع كونه قادرا عليه دل ذلك على انه ليس
بواجب عليه قلنا ان اللطف ليس بجنس مقدور وانما هو المرجح باللطف
الى فعل ما كان المكلف عنده يفعل ما كلفه او يكون اقرب الى ذلك فاذا علم الله سبحنه
من حال بعض المكلفين انه لو فعل له ما فعل لم يطعه ولا يكون اقرب الى الطاعه لم يصح القول
بان في مقدوره بعضا من الالطاف ما يفعله لذلك العبد لان المستحيل لا يكون مقدورا
وانما قلنا ان اللطف ليس لجنس مقدور لان اللطف ماخوذ من الشاهد وقد علمنا

ان الواجب منا قد يعلم من حاله بعض ولا دلالة لو فعل لما فعل لم يطعه
مما يلزمه فانه لا يبالي والحال هذه بانه قد اخل بما يجب عليه من تقريب
قلبه ولا انه ليس في مقدوره ما هو لطف له لما كان ذلك مستعملا ندركه
ها هنا ۞ فان قيل لو لم يلطف الله تعالى المكلف الذي يعلم ان له لطفا
او فعل به ما هو مفسدة او اغراه بفعل القبيح وترك الواجب هل
تقولون انه يحسن منه تعالى ان يذمه ويعاقبه على فعل القبيح وترك
الواجب ام لا يحسن ذلك او تقولون انه يحسن ان يذمه ولا يحسن
ان يعاقبه قلنا انه متى كان الحال ما ذكرته لم يحسن منه ان يعاقبه على
فعل القبيح وترك الواجب ويحسن منه ان يذمه على ذلك لانه انما يستحق
الذم في فعل القبيح او ترك الواجب مع علمه بذلك او تمكنه من الاحتراز
منه من ليلين ان العقلاء يذمونه على ذلك سواء ان عرفوا استحقاق
العقاب او لم يعرفوا فحسن الذم غير موقوف على ان يكون من
يحسن منه هو المكلف لو لا ما ساغ من القبيح ولهذا يحسن من الواحد منا ان يذم
غيره على فعل القبيح وان لم يكن هو الذي كلفه الامتناع منه ولهذا لو ان
احدا اغرى غيره بفعل القبيح وكان المغري قبيحا عالما بقبحه
او متمكنا من الاحتراز منه لكان يحسن من المغري ان يذمه على
فعل القبيح اذا اوقعه لانه يقول له قد كنت تعلم ان هذا الفعل قبيح ۞
وكنت متمكنا من الاحتراز منه فكان يجب عليك ان لا تفعله فثبت انه
يحسن من الله تعالى ان يذمه متى كانت الحال هذه فاما العقاب فهو تابع
للتكليف من جهة من يستحقه على الغير فاذا صار ذلك حقا له حاله
لم يحسن منه فعله والحال هذه لانه يصير كانه فعله من المفسدة ۞
مع المكلف او تركه من فعل اللطف في حكم المغري من جهة
الذي يخصه وليس كذلك الذم فانه يستحق من غير الله تعالى وهو من قبل
غيره على سبيل التشابه فلا يسقط ولو اسقطه الله تعالى وان قيل
فان قلتم لو فعل المكلف ما كلف مع عدم اللطف الذي كان يجب
فعله على الله سبحانه لو قدرنا انه لم يفعله تعالى هل يسقط ثوابه كما قلتم

في سقوط عقابه عند عدم اللطف ام لا قلنا ان بين الموضعين فرقا وذلك
لان الثواب حق للعبد ولم يكن منه ما يقتضي سقوطه فاذا اتى بما يستحق
الثواب وجب عليه تعالى ان يثيبه سواء لطف له ام لا وليس كذلك العقاب
فانه حق لله تعالى خالص فاذا حصل من جهته تعالى ما يسقطه سقط ولم يحسن
منه فعله فان قيل لم تقولون اذا استوى الالم واللذة في كونهما صلاحا
ولطفا للمكلف هل يجوز ان يفعل الالم دون اللذة او يكون في حكم المخير
بينهما قلنا انهما متى استويا في ان اللطف لم يحسن فعل الالم والحال هذه ۞
لانه انما يحسن فعله لكونه صلاحا للمكلف والعوض انما يستحق لذلك فاذا كانت
اللذة تقوم مقام الالم في ان الصلاح في الدين فلو فعل الالم والحال ما ذكرنا
لكان لا يفعل الا لمجرد العوض وقد بينا في باب الالام انه لا يحسن فعله لمجرد
العوض فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في باب الالام في الدين

فصل

قال صاحب الكتاب رضي الله عنه اعلم انا قد بينا فيما
تقدم ان الالطاف منقسمة فمنها ما يكون من فعل الله سبحانه ومنها ما يكون
من فعل غيره فالذي من فعل الله سبحانه ينقسم منه مضار ومنه
منافع فالمضار منها امراض ومنها غير امراض كالاجال والغلا واما
المنافع فالصحة والسعة في الرزق والرخص وكلامه رضي الله عنه في هذه
الجملة يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في الالام وثانيها الكلام في الاجال
وثالثها الكلام في الغلا والرخص ورابعها الكلام في الارزاق ونحن نتكلم
في كل واحد منها على انفراده ان شاء الله تعالى ونبتدئ بالكلام في الامراض

فصل في امراض البهائم والاطفال والمجانين

والكلام فيه يقع في
اربعة مواضع احدها في اثبات الالم وثانيها في حسنه وحكمه والثالث
في اضافته الى الله تعالى وثالثها في بيان حسنه والرابع في بيان
الوجه الذي لاجله حسن اما الموضع الاول فهو ينقسم موضعين احدهما
اثبات الالام وثانيهما حسنه وحكمه والثاني في ما حكمه اما الاول
فاعلم ان الالم من اظهر المدركات حالا فلا يحتاج في اثباته الى الاستدلال

لانه قد ثبت ان الواحد منا يفصل بين حاله اذا كان مدركا للالم وبين حاله
اذا لم يكن مدركا له كما يفصل بين حاله اذا كان مدركا للحرارة وبين حاله اذا لم
يكن مدركا لها وان كان الفرق بينهما ظاهر فانه يدركه بمحل الشهوة في محال
الشهوة واجزائه يدرك بمحل الشهوة في غير محالها وقد مر بيان حاله في الادراك
الفوق وليس يمتنع ان يشبه مع كونه مدركا بغيره كالبشر السواد بمحله
فاذا ثبتنا انه لا يصح الرجوع بهذا المدرك الى شي مما يصح الاشارة به ثبت
انه معنى زائد والدليل على انه معنى زائد انه قد ثبت ان احدنا اذا احرق
غيره بالسوط او بغيره فانه [illegible] كان المصروف [illegible] ولا يجوز
ان يرجع بما ادركه الى بعض الالوان [illegible] وقع بالضرب ولا الى المماسة
التي يعبر عنها بالضرب لان ذلك حاصل في الميت والالم بحاله وكذلك
لا يجوز ان يرجع به الى ما يحصل في المحل من تغير او الوان لان شيئا من
ذلك ليس بمدرك وقد ثبت ان الالم مدرك فيجب ان يكون المدرك
امرا زائدا على ما ليس بمدرك وقد سلف اثبات الالوان ابطال من يدركه فبطل
ان يكون المرجع بذلك الى الالوان وثبت ان الالم جنس برأسه
زائد على الالوان ولا يجوز ان يرجع به الى النفي كما حكي عن ابي
اسحاق ابن عياش من ان الالم ليس بامر زائد ثابت وان المرجع
به الى خروج من تخلد لانه اذا لم يكن ثابتا لم يصح لادراكه لان ادراك
النفي فرع على ثبوته وقد بينا تفصيل هذه المسالة في ابطال قول
ابن [illegible] المسطر في اول ابواب التكليف فثبت ان الالم
ثابت وانه جنس غير الالوان واما الموضع الثاني في بيان حكمه
فاعلم ان من احكامه انه لا يبقى بل هو يجب عدمه في الوقت الذي
يلي وجوده والدليل على ذلك انه لو كان باقيا لادركناه في
الوقت الثاني من وجوده على حد ما ادركناه في الوقت الاول
لان بقاءه لا يخرجه من كونه مدركا كما في سائر المدركات الباقية
وقد علمنا ان الواحد يدرك الالم في وقت دون وقت فبطل
ان يكون باقيا وبعد فلو كان باقيا لما [illegible] الا بعدم محله لانه

ليس له ضد ينافيه فيزول به [illegible] لان الذي يتصور له ضد للالم
هو اللذة ولا شك انها غير مضادة له لانهما قد اشتركا في اخص الحاصل
الكاشف عن صفتي ذاتيهما وهو صحة الادراك بمحل الحياة في محل الحياة
وانما يفترقان في التسمية بحسب ما يقترن بهما من شهوة ونفار وان
كان جنسهما واحدا كما ثبت مثله في التاليف فان نوع التاليف جنس واحد
فان كانت الاسامي فيختلف عليه فيسمى قربا والتفافا وخشونة ولم
[illegible] ذلك باختلافه في الجنس كذلك هاهنا ولهذا قلنا ان اللذة ليست
مضادة للالم واما النفار دون المعنى الذي يقترن به وهما الشهوة
والنفار فاذا لم يكن له ضد وجب ان لا يعدم الا بعدم المحل لانه لا
يحتاج في وجوده الى اكثر من المحل وانما قلنا انه لا يحتاج في وجوده
الى اكثر من المحل لانه قد ثبت انه من جملة الاعراض المذكورة ومجرد المحل
كاف في ظهور احكامها الكاشفة عن صفاتها المقتضاة عن صفة الذات
وهي صحة ادراكها ثبت انه لا يفتقر في وجوده الى اكثر من المحل فان قيل
فالذي يمنع ان يوجد لا في محل فلا يلزم ما ذكرتموه من انه لو كان باقيا
لما عدم الا بعدم محله قلنا انه لو وجد لا في محل لكان لنا الى العلم به
طريق لانه لا يوجب الصفة للحي فيعلم بانه يعلم بحكمه كما ثبت في ارادة
الباري تعالى وذلك لانه ليس العلم بالعالم بكونه متالما حاصلا اذ لو كان العالم
بكونه متالما حاصلا لوجب ان يعلم تلك الحال وان عولنا في انفسنا العلم
بوجود الالم كما انه لما كان الواحد منا بكونه عالما حالا جاز ان يعلم تلك
الحال وان عولنا عن انفسنا العلم بتلك الحال [illegible] العلم الذي اوجب كونه
عالما وقد علمنا خلاف ذلك فثبت انه ليس للعالم بكونه متالما حال وانما
المرجع بكونه متالما الى انه ادركه [illegible] لم يقع النفرة عنه كما ان المرجع بكونه
اسودا الى وجود السواد فيه فقط فاذا بطل ان يوجد الالم
لا في محل ثبت انه لا يوجد الا في محله فلهذا قلنا انه لو كان باقيا لكان
لا يعدم الا بعدم محله لان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه
فلما علمنا ان الالم يعدم مع بقاء محله وقد بينا انه لا ضد له بطل ان يكون

وسيأتي تحقيقه في الوقت الثاني ومن جملة أحكامه أنه مدرك بمحل الحياة وفي محل
الحياة وليس يوجب في كل من أدركه أن يدركه على هذا الحد فإنا إذا أدركنا ألم غير
إلى محل الحياة كما يستشعر الحرارة إن أدركناها بمحل الحياة في غير محل الحياة فإذا كان
المدرك له ألم حال الرائة لم يستشعره هذه القضية لما اشتغل عن الحياة وعما سعها
من الآلات ولا يصح إدراك الباري تعالى على هذا الوجه بل يحيل ذلك عاجلا على
نفسه ذاته لا بآلة لأنه لا يصح وجوده إلا في محل ويصح أن يكون في
ذلك المحل حياة يدرك بها فلم يلزم خروجه عما هو عليه في ذاته إذا
أدركه المدرك على غير هذا الوجه كما لم يلزم في الحرارة إذا أدركها الباري تعالى
على غير الوجه الذي يدركها إن أحدنا لم يخرج عما هي عليه في ذاتها فهذا هو
الكلام في إثبات الألم وبيان حكمه وهو الموضع الأول من المواضع
الأربعة وأما الموضع الثاني في إضافة الأمراض إلى الله سبحانه فالكلام
منه يقع في موضعين أحدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه المخالف أما الموضع
الأول فمذهبنا أن الأمراض فعل الله سبحانه والخلاف في ذلك مع الملحدة
والمجوس والثنوية والطبائعية والمطرفية أما الملحدة فإنهم يقولون
إنها قديمة لاعتقادهم في العالم كله أنه قديم وأما الثنوية فإنهم
يقولون إن الأمراض إنما حصلت من جهة الظلمة لاعتقادهم أن
فاعل الخير لا يفعل الشر وأما المجوس فإنهم يقولون إنها إنما حصلت من
جهة الشيطان وربما ذهب إليه المطرفية وأما الطبائعية وسائر
المطرفية فإنهم يقولون إنها إنما حصلت بإحالة الأجسام وتأثيرات الطبائع
وأما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه فهو أنها محدثة والمحدث
لا بد له من محدث ومحدثها لا يجوز أن يكون سوى الله تعالى أما أنها محدثة
فلأنه يجوز عليها العدم على ما تقدم وقد بينا أن القديم لا يجوز عليه العدم
فبطل قول من يقول بقدمها وأما أن المحدث يحتاج إلى محدث فقد تقدم
بيانه فبطل قول من يقول إنها تحصل بتأثيرات الطبائع وإحالة
الأجسام وأما أن محدثها لا يجوز أن يكون سوى الله سبحانه فالذي يدل عليه

أنه لو كان لها محدث سواه لم يخل إما أن يكون قديما أو محدثا لا يجوز أن يكون محدث هذه
الأمراض قديما سوى الله سبحانه كما يقوله الثنوية والمجوس القائلون بقدم الشيطان
لما قد بينا أنه سبحانه لا قديم معه يشاركه في جميع صفاته الذاتية فبطل قولهم بإضافتها إلى
قديم سواه ولا يجوز أن يكون محدثها محدثا لأنه لا يخلو إما أن يكون حيا قادرا أو لا يكون
لا يجوز أن يكون محدثها محدثا غير حي ولا قادر لما قدمنا من الدلالة على أن الفعل لا يصح
إلا من قادر وأن القادر لا يكون إلا حيا فبطل بذلك قول الطبائعية والمطرفية
في إضافة الأمراض إلى إحالة الأجسام وتأثيرات الطبائع ولا يجوز أن يكون محدثها
حيا قادرا سوى الله سبحانه لأنها لا تخلو إما أن يكون من فعل المرضى في نفوسهم
أو من فعل القادرين من الخلق فيهم وباطل حصولها في المرضى بفعلهم لأنها لا تقف
على اختيارهم ولا تحصل بحسب قصودهم ودواعيهم بل قد تحصل وإن كرهوا
حصولها فيهم وباطل أن تحصل من فعل غيرهم فيهم من القادرين من الخلق
لأن القادر بالقدرة لا يعدي الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد لاختصاصه
في التوليد بجهة دون سائر الأسباب ولا شك أنها توجد في المرضى
من غير اعتماد أما أن القادر بالقدرة لا يعدي الفعل إلى غيره إلا
بالاعتماد فلأنا قد بينا أنه لا يقدر على الاختراع وهو أن يفعل الفعل في
غيره ابتداء من دون سبب ولهذا يتعذر علينا إذا جهدنا أن نخترع
السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على بعد منه فنمنعه بذلك من
المشي وليس ذلك إلا لكونه قادرا بالقدرة فثبت أن القادر بالقدرة لا يعدي
الفعل إلى غيره إلا بالاعتماد وإنما قلنا باختصاصه في التوليد بجهة
دون سائر الأسباب فلأن الأسباب ثلاثة الاعتماد والكون والنظر [illegible]
منها لا يختص بالتوليد في جهة سوى الاعتماد أما أن الأسباب
منحصرة فيما ذكرنا فلأن القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك أنك
تقول السبب لا يخلو إما أن يولد إلا واحدة أو أكثر من ذلك إن ولد أكثر
من واحدة فهو الاعتماد فإنه يولد الاعتمادات وأمثاله ويولد الكون والصوت
بشرط المصاكة على ما ذلك مبين في مواضعه وإن لم يولد إلا واحدة
فتلك الذات لا تخلو إما أن توجب صفة للجملة أو لا توجب فالأول هو
النظر فإنه يوجب ذاتا توجب صفة للجملة وهي ذات العلم والثاني هو الكون

فانه يوجب ذاتا لا يوجب صفة للجملة وتلك الذات هي التاليف الموجب عن المجاورة
او الالم الموجب عن الافتراق فصح ان الاسباب محصورة فيما ذكرنا واما انه
ليس شيء مما يختص في التوليد بجهة سوى الاعتماد فنريد بالجهة هاهنا هو المحل الذي
يلي محل الاعتماد من الجهة التي يختص الاعتماد بالتوليد فيها دون ما جاوره من غير تلك
الجهة اذ لو كانت الحال حال سلامة لانه لو ولد في المحل الثالث قبل توليده في المحل
الثاني ويعدى ولا حاصر لتعدي الى ما لا نهاية له فكان ذلك يؤدي الى الاتفق
توليد الاعتماد لما يولده على حد وقد علمنا خلاف ذلك وليس كذلك الكون والنظر
فانهما لا اختصاص في التوليد لما يولدانه بجهة فان النظر لا يولد العلم في القلب
الا في محله منه ولا يعتبر في توليده جهة اخرى وكذلك ما عددناه من الكون والتوليد
وتوليده للتاليف والالم فانه لا اختصاص في التوليد بجهة فاذا صح ذلك ثبت ما ذكرناه
من ان العادة ربما تعدى الفعل الى غيره الا بالاعتماد واما ان الامراض
توجد في المريض بغير اعتماد فذلك معلوم ضرورة فان المريض يحس بحصول المرض
فيه ولا يحس باعتماد يعتمد عليه فبطل بذلك قول من اضافها الى الشيطان لعنه الله وقوله
يحدثونه فاذا بطلت هذه الاقسام بما قدمنا لم يبق للامراض فاعل سوى الله سبحانه واما
الموضع الثالث في بيان حسن هذه الامراض فمذهبنا انها حسنة والخلاف في
ذلك مع من نفى حدوثها ومن نفاها عن الله تعالى وهم الثنوية والمطرفية والمجوس فانهم
يقولون انها قبيحة ولذلك اضافوها الى الظلمة والشيطان والى احالة الاجسام
وتاثيرات الطبائع وشبهة الثنوية في ذلك انهم قالوا ان الالام كلها قبيحة والملاذ
كلها حسنة والفاعل الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالخير والشر جميعا وقولهم
هذا باطل فانا لا نسلم ان الالام قبيحة وان الملاذ كلها حسنة بل قد تنقسم فمنها ما يقبح
ومنها ما يحسن لانها انما تقبح وتحسن لوقوعها على وجوه على ما قدمنا ذلك في اول
ابواب العدل وهذا يستحسن العقلاء لحمل المشاق في الاسفار طلبا للعلوم والارباح
ويستحسنون الفصد والحجامة لما كان في هذه الالام ما اخرجها عن كونها قبيحة من جلب
النفع ودفع الضرر فبطل قولهم ان الالام كلها قبيحة واما قولهم ان الملاذ كلها حسنة
فهو باطل ايضا لان العقلاء يستقبحون من الغاصب الانتفاع بالاشياء المغصوبة وان
كان يلتذ بها فبطل قولهم هذا فاما قولهم ان الفاعل الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا
بالخير والشر معا فهو غير صحيح لما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا يصدق ويخبر ثم يكذب

بلغ

في خبر اخر فانه يوصف بانه صادق في هذا وكاذب في هذا في حالة واحدة فان
فان ارادوا بالخير والشر الالم واللذة وانهما متضادان وان الفاعل الواحد لا
يفعل الضدين فهو قول باطل لانا قد بينا ان الالم واللذة من جنس واحد وانهما
ليسا بضدين واما التضاد بما يفترق بهما من الشهوة والنفار وقولهم ان
الفاعل الواحد لا يفعل الضدين فهو قول باطل لما نعلمه في الشاهد من ان الواحد
منا يفعل الحركة والسكون وهما ضدان ولم يؤد ذلك الى محال فكذلك لا يمتنع
ان يفعل القديم الالم واللذة وسائر المتضادات ولا يؤدي ذلك الى محال
وبعد فانا قد بينا في باب نفي الثاني انه لا ثاني مع الله تعالى وانه لا فاعل للعالم بما فيه من
المماثلات والمتضادات الخارجة عن مقدور البشر سواه تعالى فبطل قولهم
في الالام كلها وحسن الملاذ كلها واذ قد تقرر ذلك فالذي يدل على ان الامراض
حسنة هو انا قد بينا انها فعل الله سبحانه وانه لا فاعل لها سواه وقد بينا ان افعاله
كلها حسنة ولما الموضع الرابع في الوجه الذي لاجله حسنت فالكلام منه يقع
في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدلالة على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في حقيقة الاعتبار //
والعوض اما الموضع الاول فمذهبنا ان الامراض انما حسنت لاجل العوض
والاعتبار فيخرج بالعوض الموفي عليها عن كونها ظلما ويخرج بالاعتبار وهي
المصلحة الحاصلة بها للمكلفين في باب الدين عن كونها عبثا ولا يثبت حسنها الا
بمجموع الامرين والخلاف في ذلك الشيخ ابو علي الجبائي وعباد الصيمري وابن الراوندي
واصحاب التناسخ والبكرية والمجبرة اما ابو علي فانه يقول ان الوجه في حسنها هو العوض
فقط واما عباد الصيمري فانه يقول ان الوجه في حسنها هو الاعتبار فقط واما
ابن الراوندي فانه يقول انها تحسن لدفع الضرر واما اصحاب التناسخ والبكرية فانهم
يقولون انها لا تحسن الا مع كونها مستحقة ثم افترقوا في الالام التي تصيب الاطفال
والبهائم على فرقتين فذهبت البكرية الى انهم غير مدركين للالام ولا ما يمسهم بها
وذهب اصحاب التناسخ الى انهم مدركون للالام ويتالمون بها وزعموا ان المطيع
والعاصي هو شيء في الجملة وزعموا انه عصى في هيكل اخر ثم نقل الى هذا الهيكل فعوقب
بهذه الامراض وقالت المجبرة انما حسنت الامراض لانه لا علة لقبح القبيح الا
النهي عنه قالوا ولم ينه الله عز وجل بانه هو اعلى رتبة منه فلم يكن قبيحا واما الموضع الثاني

بما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ابتدا والثاني في ابطال
كلام كل واحد ممن قدمنا ذكره منهم على انفراده اما الموضع الاول وهو ان الالم لو خلا
عن العوض والاعتبار لكان قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح اما ان الالم لو خلا عن
العوض والاعتبار لكان قبيحا اما انه لو خلا عن العوض لكان قبيحا
فلانه يكون ظلما والظلم قبيح اما انه يكون ظلما من حيث كان ضررا عاريا
عن نفع ودفع ضرر واستحقاق وعن الظن لاحد الوجهين المتقدمين
ولم يكن في الحكم كانه من جهة المضرور ولا في الحكم كانه من جهة غير
فاعل الضرر ولا شك ان هذه الصفة ثابتة في الالم لو خلا عن العوض
فلهذا قلنا انه لو خلا عن العوض لكان ظلما واما ان الظلم قبيح فقبحه
معلوم ضرورة وقد بينا ذلك في اول ابواب العدل ولا بد ان يكون
نفع العوض موفيا على الالم الحاصل من جهة الله سبحانه اضعافا مضاعفة
من حيث انه الم العبد من غير اصابة فيجب ان يكون في القدر والعظم بحيث لا يختلف
احوال العقلاء في اختيار الالم لاجله والا كان لا يحسن منه تعالى ايلامه
من غير اصابة لنفع حقير نحو ان لا يختار الالم لاجله لو اطلعه
الله على كنهه فثبت ان الالم لو خلا عن العوض لكان قبيحا واما انه لو
خلا عن الاعتبار لكان قبيحا فلانه يكون عبثا والعبث قبيح اما انه
يكون عبثا فلان حقيقة العبث هو الفعل الواقع من العالم به عاريا
عن غرض مثله كما تقدم بيانه ولا شك ان هذه صفة الالم لو خلا عن
الاعتبار لانه كان يمكن ويحسن ايصال نفع العوض الى المولم من دون
الالم اما انه كان يمكن فلانه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات
ولا شك ان نفع العوض من جملة اجناس المقدورات واما انه كان
يحسن ايصاله من دون الالم فلانه لا وجه يقتضي قبح ايصال النفع الى العبد
ابتدا الا منافاته للاجلال والتعظيم ولا شك ان هذا الوجه غير
حاصل في العوض لو اوصله الله تعالى الى المولم ابتدا ولهذا قلنا ان
الالم لو خلا عن الاعتبار لكان عبثا واما ان العبث قبيح فقبحه معلوم

ضرورة فثبت ان الالم لو خلا عن العوض لكان قبيحا ولا يزول عنه القبح الا باجتماع
الامرين فيه فيخرج بالعوض الموفي عليه من كونه ظلما وبالمصلحة والاعتبار عن كونه
عبثا ونضرب لذلك مثلا باستيجار اجيرا يستقي ما من دجلة ليرمي فانه بالاجرة يخرج عن
كونه ظلما وبالمنفعة الحاصلة للرمي عن كونه عبثا واما ان الله تعالى لا يفعل القبيح فقد تقدم
بيانه فصح ما ذهبنا اليه ابتدا واما الموضع الثاني في ابطال قول كل واحد منهم على انفراده
اما ما يقوله ابو علي من ان الالم انما يحسن للعوض فقط فقد بينا بطلان قوله حيث
بينا انه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثا فان قال ان الا يستحق ومزية فاد المريد الله تعالى
به الالم لم يحصل هذه المزية فلا يكون ان الله طريد العوض فقط عبثا قلنا لو حسن
من الله تعالى ذلك لطريقة الاستحقاق لحسن منا الاستيجار على الحد الذي ذكرناه لهذه العلة
ولا شك انه لا يحسن من الواحد منا ان يستاجر غيره لان يروح الهوا او يصب الما
من نهر الى نهر ولا يكون له غرض في ذلك سوى ايصال الاجرة الى الاجير وقد علمنا
ان ذلك لا يحسن وبعد فان مزية الاستحقاق انما تثبت في الشاهد لان احدنا ربما
يستنكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك غضاضة وهذا غير ثابت فيما بين العباد
وبين الله تعالى فان جميع ما بهم من النعم من قبله سبحانه ولم يلحقهم بذلك غضاضة فكذلك
لو ابتداهم بنفع الاعواض من دون فعل الالام فاما ما يقوله ابو هاشم من ان الالم انما
حسن لاجل الاعتبار فقط فقد بينا بطلان قوله حيث بينا انه يكون ظلما والظلم
قبيح فلا يجوز ان يفعله تعالى فان قيل انه يخرج عن كونه ظلما بما يحصل له من الاعتبار
قلنا الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان الالم قد ينزل بمن ليس بمكلف كالاطفال
والبهايم والمجانين ولا يتصور في حقهم الاعتبار فكيف يكون الذي ينزل به الالم شخصا
والذي يعتبر به شخص اخر ولا يحسن ايلام شخص لنفع شخص اخر الا انه كان في الالم نفع
يعود على المولم والا كان ظلما الوجه الثاني ان الاعتبار انما يحصل به مشقة اخرى
وهي فعل الواجبات الشاقة وترك المعاصي المشتهاة ولا يخرج الالم عن كونه
ظلما بان يعقبه مشقة اخرى فان قيل ان نفع الثواب يخرج مشقة الالم عن
كونه ظلما قلنا ان نفع الثواب انما يقابل المشقة في فعل الطاعات وترك المعاصي
فلا يجوز ان يكون مقابلا للالم من ذلك انه قد يكون الذي ينزل به الالم مرتكبا
لبعض الكباير فلا يستحق شيئا من الثواب فيبقى الالم والحال هذه خاليا عن نفع يقابله فيكون
ظلما فبطل ما ذهب اليه واما ما يقوله اصحاب التناسخ
والبكرية من ان الالام لا يحسن الا في

كان مستحقه فالذي يبطل قولهم ما نعلمه من أن العقلاء يستحسنون إتعاب أنفسهم
وأولادهم في طلب الآداب والعلوم والأرباح وإن لم يكونوا مستحقين لذلك فإن
قالوا إنما يحسن منا إتعاب أنفسنا في طلب العلوم والأرباح إذا لم يمكنا الوصول
إلى ذلك إلا بإتعابها ولو أمكن ذلك من دون إتعابها لقبح إتعابها والباري تعالى قادر
على إيصال العوض إلينا من دون أن يؤلمنا فلم يكن بالآلام إلا للعوض فائدة لكان
عبثاً قلنا متى كان في إيلامه سبحانه لنا فائدة لا تحصل من دون الآلام وهي مصلحة
المكلفين في الدين على ما قدمنا بيان ذلك وبعد فلو كان الألم لا يحسن إلا مستحقاً
لم يحسن الابتداء بالتكليف لأنه مشقة ولم يتقدم منا ذلك وجه يقتضي كونه
مستحقاً وقد بينا أن التكليف حسن ويبطل قولهم فإن قيل إنه لما كلفهم أشد
ما يسهل عليهم فعله فمتى عصوه بتركه حسن منه تعالى أن ينزل بهم المكلف بعد
ذلك عقوبة قلنا عن هذا جوابان أحدهما أنه متى كلفهم ما يسهل عليهم لم يكن
لهم داع إلى تركه فلا يتصور ما ذكروه من أنهم يكونون عصاة بتركه والجواب
الثاني أنا قد بينا أن من شرائط حسن التكليف أن يكون شاقاً والألم يستحق المكلف
الثواب على الصبر بما كلف فأما ما يقوله التكرية من أن الأطفال والبهائم غير
مدركين للآلام فهو قول باطل لوجهين أحدهما أنا نعلم ضرورة أنا كنا ندرك الآلام
قبل بلوغنا ونعلم ذلك أيضاً بعد بلوغنا من غيرنا الوجه الثاني أنه لو كان كما ذكروه
من أنهم يكونون عصاة بتركه لوجب أن يكون بقطعهم أو ما يؤلمهم وتعذيبهم بسائر
أنواع العذاب بمنزلة نقلهم من جهة إلى جهة فلما علمنا ضرورة أنهم ينفرون عن
الأول دون الثاني علمنا أنهم يدركون الآلام ويبطل قولهم أنهم لا يدركونها
واعلم أنه يبعد أن يعتقد هذا الاعتقاد الذي حكيناه عن التكرية عدد كثير من
العقلاء لا يجوز على مثلهم التواطؤ على إنكار ما نعلم ضرورة وإنما يجوز ذلك على العدد
اليسير من البشر كالسوفسطائية فإنهم اتفقوا على إنكار الضروريات لأنهم عدد يسير
فأما العدد الكثير الذين يحكى عنهم الدين فيبعد منهم اعتقاد ما ذكرناه من التكرية
فأما قول أصحاب التناسخ إن المطيع والعاصي هو شيء في الجملة وإنه عصى في هيكل ثم
نقل إلى هذا الهيكل الآخر فعوقب بهذه الأمراض فسنبين فساد قولهم في آخر هذا الكتاب
إن شاء الله تعالى وبعد فلو كان الأمر كما ذكروه لوجب أن يذكروا أنا كنا في
هيكل سنين طويلة لأن الأمور العظيمة المتصلة الأزمان لا يتناساها العاقل

ولا يشك أنا متى رأيناها نتناساها فإنا نعلم من حالها أنها غير عالمة بما ذكروه
فإن قيل إن الإنسان عند نقله من الهياكل ينسى ما جرى عليه في الهيكل
الأول كما ينسى ما كان يعرفه عند النوم وزوال العقل قلنا إن ما ذكرتم
غير صحيح وذلك لأنه في حال نقله من الهياكل يكون كامل العقل ولا يجوز
أن ينسى شيئاً من ذلك بخلاف النائم فإنه يزول عقله في حال نومه وبعد
فكان يجب إذا صار في الهيكل الآخر أن يتذكر ما كان منه في الهيكل
الأول كما أن النائم إذا رجع إليه عقله فإنه يتذكر أحواله التي كان يعلمها
من قبل ولا سيما الأمور العظيمة فإنه لا يجوز أن ينساها العاقل
مع كمال عقله فكان يجب أن يذكر أحدنا أنه قد كان في بلد كذا وصورته في
هذا الهيكل إما مطيعاً وإما عاصياً إلى غير ذلك وقد علمنا خلافه وبعد
فكان يجب إذا تاب المرضى والأعمى وأصحاب العاهات أن تزول أمراضهم
لأن التوبة تزيل استحقاق العقاب ولا يحسن فعله بعدها على ما تقدم بيان ذلك
وقد علمنا أنهم يتوبون وأن أمراضهم لم تزل فإن قالوا إنما لم تزل أمراضهم
لأنهم لا يعلمون معاصيهم التي يتوبون منها ولما كان المكلف إذا علم أنه عصى ولم
يعرف معصيته بعينها فإنه إذا تاب من كل معصية له على الجملة سقط عقابه
لأنه لا بد من أن يكون له طريق إلى إسقاط عقابه ولا طريق له إلى ذلك
إلا التوبة على طريق الجملة فيتبع إذا مرض أصحاب التناسخ وعلموا أن ذلك عقوبة
على ذنب سلف منهم فتابوا من كل ذنب سلف منهم أن تزول أمراضهم وعاهاتهم
وبعد فإنه يلزمهم أن تكون أمراض الأنبياء عقوبة لهم وفي ذلك تجويز ذمهم
ولعنهم لأن من يستحق العقاب يستحق الذم واللعن وقد علمنا بالأدلة القاطعة أن
الأنبياء عليهم السلام معصومون عن مواقعة ما يستحقون به الذم واللعن فبطل
ما ذهبوا إليه فأما ما ذهب إليه ابن الراوندي من أن الآلام لا تحسن إلا لرفع
الضرر فهو قول باطل بما قدمناه من الأدلة الدالة على أنه يجوز لجلب النفع فإن
قيل لو كان يحسن فعل الألم لأجل النفع كما ذكرتم لقبح في الشاهد
من استئجار الأجير لأجل المنفعة لو جاز لا يحسن أن يوصل الله إليه أجراً إلا بعد
أن يرضى بذلك كما ثبت مثله في الأجير قلنا إنا نراعي في الشاهد الرضى لأنا لا
نعلم اطرادهم والله سبحانه لا يعرض أحوالاً إلا وقد علم فيه أنه لو وقف على كنه

المرض ذلك العوض لاختار المرض للوصول الى العوض فصار ذلك ابلغ من ان
نلطف بالرضى وقد روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال يتمنى اهل البلاء
في الآخرة لو كان الله تعالى زادهم بلاء لعظيم ما اعد لهم في الآخرة وهذا ابو بكر بما
ذكرناه وبعد فلو كان الألم لا يحسن الا لدفع الضرر كما ذكروه لم يخل ذلك الضرر
المدفوع اما ان يكون مصلحة للمكلف او مفسدة فان كان مصلحة لم يحسن دفعه
بانزال ضرر لا مصلحة فيه وان كان مفسدة فالواجب تركه فكيف يقال انه يحسن
فعل هذا الألم لأن لا يفعل ما هو قبيح ويظهر هذا الامر لو ان قائلا قال انه يحسن من
احدنا اخذ مال غيره لعلمه بانه ان لم ياخذه اخذه منه اللصوص فكما ان ذلك
لا يحسن لما لم يكن في مقابلته مصلحة لصاحب المال كذلك ها هنا بل تركه لاخذ
المال والحال هذه اصلح لصاحب المال لانه متى لم ياخذه واخذه اللصوص منه
وجب على الله تعالى ان ياخذ له منهم مقدار ما يفوتونه عليه من المنافع او يوصل
اليه من المنافع على طريقة الانتصاف فاذا لم يحسن ذلك في الشاهد لم يحسن مثله
في الغائب فبطل ما ذهب اليه فاما قول المجبرة ان الالام انما حسنت لانه لا علة
لقبح القبيح الا نهي الله تعالى عنه فهو قول باطل لانهم بنوا ذلك على مذهبهم وهو
ان القبيح لا يقبح الا لاجل النهي وقد بينا بطلان قولهم في اول ابواب العدل فاذا
بطلت هذه الاقوال بما قدمنا لم يبق الا ما ذهبنا اليه من ان الالام انما حسنت لاجل
العوض والاعتبار ويخرج ما كان منها غير مستحق واما ما كان مستحقا فوجه
حسنه الاستحقاق ۞ واما الموضع الثالث من الموضع الرابع
فالكلام فيه يقع في خمسة مواضع احدها في حقيقة العوض والاعتبار وثانيها
في حكم العوض في الدوام والانقطاع وثالثها في ذكر الاسباب التي لاجلها
يجب العوض على الله تعالى ورابعها انه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلوم من
الظالمين وخامسها الكلام في احكام المعوضين وبتمام ذلك يحصل غرضنا
من هذا الفصل اما الموضع الاول فحقيقة الاعتبار هو ما يدعو المكلف
الى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما وهو على الجملة
ما الالام التي نزلت به او بغيره فانه متى علم الكل لم يمتنع ان يذكر مضار الآخرة
التي لا يطيق احتمالها فيكون ذلك داعيا له الى فعل الطاعة طمعا في نيل الثواب
وصارفا له عن مواقعة المعصية حذرا من ضرر العقاب فاذا قلنا انه تعالى

فعل الألم للاعتبار فالمراد به انه تعالى فعله وغرضه ان يعلمه بعض المكلفين
فيكون علمه بذلك داعيا له الى ما ذكرناه وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى
او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم
يذكرون والمراد بالفتنة ها هنا المرض وسائر الالام والامتحانات من الله ليمتحنهم
ليتوبوا ويذكروا ولا يتم ذلك الا بعد ان يعلموا من حال الالام ما ذكرناه حتى
يكون ذلك داعيا لهم الى التوبة ونحوها ويحقق ذلك ما رويناه بالاسناد الموثوق
به الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال ان المؤمن اذا اصابه السقم
ثم عافاه الله منه كان كفارة لما مضى من ذنوبه وموعظة له فيما يستقبل وان
المنافق اذا مرض ثم عوفي منه كان كالبعير عقله اهله ثم ارسلوه فلم يدر لم عقلوه
ولم ارسلوه فثبت ان غرضه تعالى بفعل الالام ما ذكرنا من التذكير بعقاب
الآخرة هذا هو الكلام في حقيقة الاعتبار واما العوض فهو المنافع المستحقة
المفعولة على وجه الجزاء عارية عن المدح والتعظيم وبذلك يفارق الثواب
لان الثواب هو المنافع المستحقة المفعولة مع المدح والتعظيم على وجه
الجزاء واما الموضع الثاني في حكم العوض في الدوام والانقطاع فقد اختلف
العلماء في العوض هل هو دائم ام منقطع فمنهم من ذهب الى دوامه كالشيخ ابي
الهذيل وجماعة من البغداديين وذلك هو قول الشيخ ابي علي اولا وقول الصاحب
الكافي ويروى عن الامام الحسين بن القاسم عليه السلام ومنهم من ذهب الى
انه منقطع وذلك هو قول الشيخ ابي علي اخيرا وقول ابي هاشم والمحصلين من علماء
اهل العدل من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وهو اختيار صاحب الكتاب
رضي الله عنه وهو الصحيح والدليل على ذلك ان العوض يجري مجرى اروش الجنايات
وقيم المستهلكات وما هذه سبيله لا يجب ان يفعل على وجه الدوام ۞
فكذلك ما يجري مجراه اما ان العوض يجري مجرى اروش الجنايات وقيم المستهلكات
فالذي يدل عليه انه انما يجب في مقابلة الالم او تفويت النفع كما يجب اروش الجنايات
وقيم المستهلكات في مقابلتها وانما قلنا ان اروش الجنايات وقيم المستهلكات
لا يجب ان يفعل على وجه الدوام فذلك معلوم فانه من مزق على غيره
ثوبا فانه لا يجب عليه ان يدفع له قيمة ذلك الثوب في كل وقت بل متى دفع ذلك
مرة واحدة خلص من عهدة ما لزمه واما ان ما يجري مجراه يجب ان يكون حكمه حكمه

والاعاد على التعليل
فالذي يدل عليه ان الاشتراك في العلة موجب الاشتراك في الحكم
بالنقض والابطال فاذا ثبت ما قدمناه من ان العوض يجري مجرى ارش الجنايات
وان ذلك لا يجب ان يفعل على وجه الدوام وجب في العوض الجاري مجراها ان لا
يكون دائما والانقطاع فيها في دوام ولا انقطاع لانه لا وجه يقتضي العوض من ذلك
فان قيل لو لم يكن العوض دائما لكان يجب اذا انقطع عن المعوضين ان يلحقهم في
ذلك غم فيستحقون لاجله عوضا اخر ثم كذلك فيودي ذلك الى القول
بدوامه على اقبح الوجوه قلنا انا قد بينا ان العقلاء يعلمون انه لا يجب دوام
العوض فاذا انقطع ذلك عن المعوضين لم يلحقهم بذلك غم لعلمهم بانه قد وصل
اليهم ما يستحقونه ويصير حالهم في ذلك كحال الناس في الحكمة فانهم يعلمون
انما يصل اليهم امل يسار لهم ولا يلحقهم في ذلك غم ولا حسرة لعلمهم بانهم لا يستحقون
اكثر مما يصل اليهم كذلك حال المعوضين اذا علموا ان الله تعالى قد اوصل اليهم
ما يستحقونه من الاعواض لم يلحقهم بانقطاع ذلك غم وبعد فانه انما يستحق
على الالم فلو نحن دوامه في موضع لوجب دوامه في كل موضع لان الامتحان
المدح لما استحق على الاحسان كان مستحقا على وجه الدوام في كل موضع
فلو وجب دوام العوض على الله تعالى لوجب على العباد ايضا دوامه وقد علمنا
خلاف ذلك فاما قولهم ان انقطاعه يوجب عوضا اخر فغير لازم لانه يجوز
ان ينقطع على وجه لا يشعر به فلا يوجب عوضا اخر فهذا ما ذهبنا اليه من انه
غير دائم وأما الموضع الثالث في ذكر اسباب العوض الذي لاجلها يجب
فاعلم ان كل ما فعله الله سبحانه من الالام وهو في الحكم كأنه من جهته
وهو الملجئ والعوض على الملجئ دون الله تعالى كالذي يلجئ صاحب البرد
او في النار فان هذا الالم وان كان من فعل الله سبحانه فانه في الحكم
كانه من جهة غيره وهو الملجئ والعوض على الملجئ دون الله تعالى وانما
حسن منه تعالى فعله والحالة هذه حراسة لمعجزات الانبياء عليهم السلام
ومتى كان الالم من فعل غيره سبحانه ولكنه في الحكم كانه من جهته بان
يكون بالجاية او بامره او بندبه او باباحته فعوضه عليه سبحانه فالذي بالجاية
نحو ان يلجئ بعض الحيوانات بالجوع الشديد الى الافتراس او الى اكل مال الغير فان
العوض فيما هذا حاله يجب على الله تعالى لمكان الالجاء واما ما يكون بامره او ندبه

فنحو ما اوجب الله تعالى من ذبح الهدايا على الحاج او ندب اليه من الاضاحي
واما ما يكون باباحته فنحو اباحته لذبح سائر الحيوانات التي يجوز ذبحها واستخدام
سائرها فان الالم وان كان من فعل غيره سبحانه فانه جميع ما ذكرناه فعوضه
عليه تعالى لما كان في الحكم كانه من جهته ويجب ان يكون موفيا على الالم اضعافا
مضاعفة من حيث ان الالام حصلت بالمولمين من غير ما اصابهم فيجب في العوض
عليها ان يكون كذلك ليحسن جنسه على ما تقدم وكل الم قبيح فعوضه على غيره سبحانه
ولا يجب ان يكون موفيا بل يجب ان يكون مساويا فقط ولو كان الظالم محسنا
الى المظلوم من حيث عرضه بذلك لنفع يستحقه في جنبه وفي علمنا بانه غير محسن اليه دلالة
على انه لا يجب عليه من العوض الا بقدر ما ادخل عليه من الضرر او فوته عليه من النفع وبعد
فلو كان العوض على الالم القبيح يجب ان يكون اكثر مما يستحق لما حسن منا ان ينهى الظالم
عن ظلمه لانا نكون منهيا له قد فوتنا على المظلوم نفعا يستحقه في جنبها ما يصل اليه من
جهته فلما علمنا خلاف ذلك دل على صحة ما قلناه من الفرق بين الاعواض
التي تجب على الله تعالى وبين الاعواض التي تجب للخلق على بعضهم بعضا وأما الموضع
الرابع في انه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلومين من الظالمين فالذي يدل عليه
العقل والكتاب والسنة والاجماع اما دلالة العقل فهو ان الله سبحانه
مكن الظالم من الظلم وخلا بينه وبين المظلومين فلو لم ينتصف لهم من ظلمهم
مع ان الكل عبيده وقد ان مكنه لكان الحكيم سبحانه وتعالى قد
فعل القبيح ويصير الحال في ذلك كالحال في ولي الايتام والله المثل الاعلى فكما انه
يجب عليه ان ينتصف لبعضهم من بعض اذا ظلموا المكان ولاية عليهم
كذلك يجب على الله تعالى ان ينتصف للمظلوم من الظالم ولنزل ذلك الاعواض
لله من اعواض الظالم التي يستحقها على الله سبحانه او على غيره بقدر ما فوت عليه
من المنافع او ادخل عليه من المضار وأما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل
اتينا بها وكفى بنا حاسبين فاذا كان الله تعالى قد اخبر انه لا يضيع عنده
مثقال الخردل فكيف يضيع عنده ما هو اعظم من ذلك وأما ما يدل على ذلك
من السنة فقول النبي صلى الله عليه وعلى آله اذا كان يوم القيامة نادى
مناد من بطنان العرش يسمعه جميع من حضر الموقف انا الملك الديان
لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة ولا لاحد من اهل النار

حتى اقتصاصه ولا سبع لاحد من اهل النار ان يدخله النار وقبله لاحد من اهل الجنه
مظلمة حتى اقتصاصه وروي عنه صلى الله عليه واله انه قال ان الله ليقتص للشاه
الجماء من ذات القرن والاخبار في هذا الباب كثيره واما الاجماع فلا خلاف
بين الامه في انه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلومين من الظالمين الا من لا يعتد
بخلافه فانه يكون خارقا للاجماع المنعقد على ذلك وانما الخلاف بينهم في كيفيه
الانتصاف وذهب المحصلون من اهل العدل الى ان المقاصه تقع بينهم بالمنافع
الاعواض وذهب بعض المتكلمين وهو ابو القاسم البلخي ومن قال بقوله الى ان الظالم
اذا مات وعليه مظالم لغيره فان الله تعالى يتفضل عليه بمنافع يدفعها الى المظلومين
ولا يدفع من اعواضه شيا وذهبت المجبره الى ان المقاصه تقع بالثواب فان لم
يكن للظالم ثواب لاحد من عقاب المظلوم وعوقب به الظالم وحكي عن المطرفيه
ان المقاصه لا تقع بالاعواض لانهم لا يثبتونها وانما يعاقب الله تعالى الظالم
فقط والصحيح ما ذهب اليه الاولون والدليل عليه هو ما قد ثبت من وجوب
المقاصه بما قدمنا من الادله فلا بد ان يكون القصاص من حق من وجب عليه
والالم يجز ذلك لكن لا فاما من قال بان المقاصه تكون بمنافع يتفضل
الله بها فهو غير صحيح لان ذلك لا يسمى انصافا لانه قد ثبت ان الانصاف
واجب والتفضل ليس بواجب على المتفضل بل ان يتفضل استحق الشكر وان
لم يتفضل لم يستحق بالاخلال به ذما ولهذا فان المحسن فيما بين الاحد منا من
الاخر وظلم الغاصب وجحد ذلك فانه متى دفع من عنده لصاحب الحق ما يستحقه
لا يسمى منتصفا ولا يجوز ان يفعل ما يجب عليه من المقاصه شيئا وانما يتفضل به
متفضلا على ذلك الغير ما دفعه اليه واما ما تقوله المجبره من ان المقاصه تكون
بالثواب او العقاب فهو قول باطل لما بينا من ان تعذيب الغير بغير استحقاق
لا يجوز وكذلك فان ايصال الثواب الى من لا يستحقه لا يحسن لما تقدم بيانه
وقد دل على ذلك ايضا قول الله تعالى ان لا تزر وازرة وزر اخرى وان ليس
للانسان الا ما سعى فان قيل ان المظلوم يستحق الثواب الذي كان
للظالم لاجل ظلمه له قلنا ان الظالم بظلمه غيره لا يخرج من ان يكون مستحقا
لوجوب الثواب لانه يصير به العظيم وقد بينا ان يعظم من لا يستحقه
قبيح فان قيل فما انكرتم ان يفعل به النفع دون التعظيم قلنا المعلوم

مستحقه
للتفضل
عند ما يستحق على هذه الصفه ولو تفضل على هذه الصفه والا لم يكن ثوابا وصار
بمنزله المنافع المبتداه وكلامنا معهم في نفس الثواب فان قيل فاذا جاز
ان يكون العوض مسقطا لجزء من العقاب فهلا جاز في الثواب ان يكون كذلك
قلنا الفرق بين الموضعين ظاهر فان اسقاط العقاب يجوز التفضل به فيجوز
اسقاطه بالعوض بخلاف الثواب فانه لا يجوز التفضل باسقاطه فافترقا وثبت
ان المقاصه لا تكون الا بالاعواض فاما ما يقوله المطرفيه فهو قول
باطل لانه قد ثبت ان على الظالم في الظلم حقين احدهما لله سبحانه وهو العقاب
بانتهاكه محارمه فان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه كذلك ورد
في الاثر والثاني للمظلوم وهو جبر ما فوت عليه من المنافع او اوصل اليه من
المضار وبان يستوفي الله تعالى حقه وهو العقاب لا يخرج المظلوم من كونه
مظلوما لانه لا نفع له في عقاب الظالم وانما النفع ان يصل اليه من اعواض
الظالم بقدر ما فوت عليه من المنافع او اوصل اليه من المضار ولحقه به
من العقاب ان كان من اهله بقدر ذلك فان قيل ان الله تعالى يوصل
اعواض الظالم الى المظلوم فلا يخلو تلك الزياده لا يخلو اما ان تكون
مستحقه او غير مستحقه ان كانت غير مستحقه كان متفضلا والله تعالى لا يتفضل
لما تقدم بيانه وان كانت مستحقه فهي حق لله تعالى فلا فائده للمظلوم
في ذلك فاذا بطلت هذه الاقاويل لم يبق الا ما ذهب اليه المحصلون من اهل
العدل من ان المقاصه لا تكون الا بالاعواض واذا صح ذلك وجب القطع
على الله لا يحسن منه تعالى ان يمكن احدا من ظلم غيره الا وقد علم انه يصير
الى عرصات القيامه وله من الاعواض بمقدار ما فوت على غيره من المنافع
او اوصل اليه من المضار لانه قد ثبت وجوب الانتصاف على الله
تعالى بما قدمنا وثبت ان تمكينهم من الظلم حسن فلهذا قلنا انه يجب
القطع على ذلك وقد بينا ان الاعواض المستحقه على الله تعالى يجب ان
يكون موفيه على الالم اضعافا مضاعفه وانها لا تتقدر بمقدار الالم
بخلاف الاعواض التي تستحق العباد بعضهم على بعض واذا صح ذلك استبعد
ان يستحق الظالم من الاعواض مقدار ما يفي عنه جميع مظالمه

الموضع الخامس في احكام المعوضين فاعلم ان كل

منتهكه

إن المستحق للعوض لا يخلو إما أن يكون عليه مظلمة لغيره أو لا يكون
فإن كانت عليه مظلمة فلا يخلو إما أن يكون مستغرقة لأعواضه أو لا
يكون مستغرقة لها فإن كانت مستغرقة لها فإن الله سبحانه يوصل
أعواضه إلى المظلوم فإن خفف عنه من العقاب بقدر ذلك إن كان
من أهله وإن لم يكن من أهل العقاب فلا بد من اتصال بعض العوض وهو
المنافع إلى المظلومين لأنه لا مانع يمنع من اتصالها إليهم من جهة
الحكمة ولا من جهة القدرة وإن لم يكن المظالم مستغرقة لأعواض
فلا يخلو حاله إما أن يكون مكلفا أو لا يكون كذلك فإن لم يكن مكلفا
فلا يخلو إما أن يكون من حشو المكلفين كالأطفال ومن جرى مجراهم
أو لا يكون كذلك فإن كان من حشو المكلفين فلا بد أن يوصل الله
تعالى إليه ما يستحقه من منافع الأعواض في الجنة مع ما يتفضل به عليه وإن
لم يكن من حشو المكلفين فإن الله تعالى لا بد من أن يوصل إليه ما يستحقه
حيث شاء هذا هو الذي يقتضيه العقل وقد قيل إنه تعالى يحشر صغار الحيوان
ويطلقها في الجنة فيلتذ بما يوفره الله تعالى عليها من الأعواض ويلتذ أهل
الجنة بالنظر إليها وإنما قلنا ذلك لأنه قد ثبت أنها يستحق الأعواض على
ما نزل بها من الآلام وثبت أن الله تعالى يحشرها لقوله وإذا الوحوش
حشرت ولقوله وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه
إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ولا
فائدة في حشرها إلا توفير ما يستحقه من الأعواض عليها لأنها ليست من
أهل الثواب فيثاب ولا من أهل العقاب فيعاقب وإن كان المستحق للعوض
[illegible] مكلفا فلا يخلو إما أن يكون من أهل الجنة أو من أهل النار فإن كان
من أهل الجنة فلا بد أن يوفر الله تعالى عليه ما يستحقه من الأعواض
ويعلمه بذلك فيكون ذلك زيادة في نعيمه وإنما وجب أن يعلمه الله
تعالى بذلك لئلا يكون معرضا لاعتقاد الجهل وأن الله تعالى لم يوصل
إليه ما يستحقه من الأعواض وأنه بخس من الجملة الآخرة في زوال
التكليف في تلك الحال وإن كان المستحق للعوض من أهل النار فإن
الله تعالى يسقط عنهم من العقوبات بقدر ما يستحقونه من الأعواض

ويجوز أن يكون الذي يسقط من العقاب في مقابلة الأعواض ما كانوا يستحقونه
من العقوبات في دار الدنيا من تأخير المعصية إلى أن يستوفي ما يستحقه ويجوز
أن يخفف عن العاصي من العقاب بعد دخوله النار بقدر ذلك فيسقط في
الأوقات تقسيطا لا يشعر بموضع التخفيف عنه فيكون عقابه دائما
وعوضه عليه موفرا إلى أن يقضي ما يستحقه من الأعواض ويجب أن يعلمه
الله سبحانه بذلك في الجملة وإن لم يعلم بعض الأوقات لئلا
العقاب على المثال ما قدمنا من أن المثاب يجب أن يعلمه الله تعالى أنه قد أوصل
إليه ما يستحقه من الأعواض وإنما قلنا إنه يجب أن يسقط عنه من العقاب
بقدر ما يستحقه من الأعواض لأنه قد ثبت أن الله تعالى لا يخل بالواجب
في الحكمة من عوض وغيره وثبت أن العاصي في دار الآخرة لا يلحقه
روح ولا راحة فإذا لم يحسن إيصال بعض المنافع المستحقة إليهم فلا بد
أن يفعل بهم ما يقوم مقام ذلك لئلا يكون الله ظالما لهم وقد ثبت في الشاهد
أن دفع الضرر عن الغير يقوم مقام إيصال النفع إليه فثبت أن إسقاط الجنايات
إذا تعذر إيصال المثل إلى المستحق لها فلا بد أن يفعل به ما يقوم مقامها من قيمة
أو غيرها فلهذا قلنا إن الله تعالى يسقط عن العاصي من العقاب بقدر ما يستحقه
عليه من الأعواض فإن قيل كيف تقولون إن الله تعالى يخفف عنهم من
العذاب مع أنه قد ورد قوله تعالى لا يخفف عنهم من عذابها وقوله ولا
يخفف عنهم العذاب قلنا المراد بذلك أنه لا يخفف عنهم من العقاب
المستحق لأنه تعالى لا يجوز أن يعاقب أحدا بأكثر مما يستحقه لأن ذلك يكون
ظلما وهو تعالى لا يفعله على ما تقدم بيانه فإذا ثبت ذلك فلا شك أن ما
الذي وقع التخفيف عنهم يخرج عن كونه مستحقا فلا يدخل تحت الآية
بظاهرها وإنما حملنا الآية على ذلك لأنه لا يمنع التعلق لأنا نعلم أن الله سبحانه قد خفف عن بعضهم بل جعل
عقوبتهم أقل من عقوبة من عصى أعظم من معصيتهم ولهذا قال الله تعالى
أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فدل ذلك على أن عقابهم متفاوت
بقدر معاصيهم فهذا هو الكلام في أحكام المعوض واعلم
أن من الأعواض سمع بأن قال لو كان الأمر كما ذكرتموه في الأعواض

نحا ان يجب ان يكون عوض كل بعض من حسن ما قد الفه في الدنيا واعتاده
الاستماع به وذلك يوجب ان يخلق الله لنا في الجنة من الاطعمة الشهية ما كنا
الفناه في دار الدنيا وان يخلق للبهائم الحشائش في الاسباب وتلك جملة
كلام من الكلام اذ الاخطر لبنى منصوه الاستاف والجواب عن ذلك من وجهين
احدهما ان هذه الشبهة مما لا وجه له لان الواجب على العاقل ان ينظر
فيعلم انه تعالى اذا الما فلا بد ان يصير في مقابلته من الاعواض ما يوفي عليه
ليخرج عن كونه ظلما ولا بد ان يكون لوفيه غرض اخر وهو الاعتبار
ليخرج عن كونه عبثا على ما قد مضى بيان ذلك وليس يجب ان يكون تلك
المنافع من جنس ما قد الفه الحيوان واعتاد اكله والانتفاع به اذ لا
وجه يوجبه وفارق الحالين في ذلك الحال في الثواب فان الثواب انما
يستحق بطريقة الترغيب والترغيب لا يتصور الا الى ما يعتاد في دار
الدنيا فلذلك وجب في الثواب ان يكون من جنس ما قد الفه المكلف وليس
كذلك العوض فانه لا يستحق بطريقة الترغيب فاذا اوجد الله لهم المنافع وخلق
لهم شهوات تتعلق بتلك المنافع وتكون توصله الى التذاذهم بها كان في ذلك
كافيا وسواء كانت تلك المنافع من جنس ما قد الفوه ام لا والجواب الثاني
انه لا يمتنع ان يخلق الله تعالى للبهائم من الاسباب والحشائش ما يستحقه
ولكل حيوان من جنس ما قد الفه لان قدرته تعالى اوسع من ذلك ولا
اشكال في هذا وانما الاشكالات تقال كيف يجب في السباع الضارية
وسهوا انها متعلقة بما كانت تعتاده من افتراس بعضها للبعض وسهوا انها تكون
مقصورة على ذلك وذلك صحيح والجواب انا لا نسلم ما ذكروه لما قدمنا في
الجواب الاول فان الواجب على الله تعالى هو ان يخلق لها من اللحوم ما يغنيها عن
افتراس الحيوانات ويخلق لها شهوات تتعلق بذلك دون ما ذكروه فلم يصح ما
قالوه بوجه من الوجوه فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل
واما الموضع الثاني وهو الكلام في الآجال فالكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع احدها في حقيقة الاجل والثاني في ان المقتول لو لم يقتل كيف تكون
حاله والثالث فيما يكون من الاجل تفضلا وما لا يكون اما الموضع الاول
فاعلم ان اجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله بطلان حياته فيه كما ان

اجل الدين الوقت الذي يحل فيه فكل حيوان فهو يموت ويبطل حياته باجله
لان الوقت الذي يبطل حياته فيه قد علم الله تعالى ان حياته تبطل سواء بطلت حياته فيه
ظلما او عن ظلم واعلم ان الوقت والزمان معناهما واحد وهو عبارة عن حدوث
حادث الحركات والذي يجري مجرى الحادث هو ما يرجع الى النفي كان يقول القايل اتيك
اذا انقطع المطر وما اشبه ذلك فان هذا ليس بحادث وانما هو جار مجرى الحادث
فهذا هو الكلام في حقيقة الاجل واما الموضع الثاني فقد اختلف الناس في المقتول
لو لم يقتل هل كان يجوز ان يبقى حيا ام لا فقال ابو الهذيل وجماعة من الحشوية لو لم يقتل
لمات في ذلك الوقت لا محالة وقال البغداديون من المعتزلة ومن قال بقولهم لو لم يقتل
لعاش لا محالة وذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم الى ان التوقف في ذلك هو
الصحيح والدليل على ذلك ان حياته وموته ممكنان وليس في العقل ولا في السمع ما يدل
على حصول واحد منهما فلا يجوز القطع بغير بصيرة فوجب التوقف في ذلك واحتج ابو
الهذيل بان قال الذي يدل على حصول الموت انه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع عليه
اجله وذلك لا يجوز لانه تعالى يقول لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون والجواب عنه ان الكلام اجله هو الوقت الذي علم
الله ان حيوته تبطل فيه فاذا قتله القاتل في ذلك الوقت علمنا ان الله
سبحنه قد كان علم ان حياة المقتول تبطل فيه فكان ذلك الوقت هو اجله
لانا قد بينا ان هذا هو معنى الاجل واذا ثبت ذلك لم يصح ان يقال انه
قطعه القاتل وبعد فان الذي جرى به من الاجل لو لم يقتله القاتل فقد زعم
يحقق فكيف يلزم ان يكون قاطعا له والحال هذه ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال انه قد اجله ولزم ان يكون المعلوم من حاله انه لو لم يقتل لم يرزقه
الله ولدا وان يقال انه قد انتقص ماله بان يكون المعلوم من حاله انه
كان يرزق مالا لو لم يقتل فكما ان ذلك لا يصح كذلك ما ذكروه لان
الكل من ذلك مقدر غير محقق وبعد فلو كان كما ذكروه لوجب فيمن ذبح
شاة غيره ان يكون قد اخرجها عن ان تكون ميتة محسنا اليه لانه قد
حصلها مذكاة بعد ان كانت تموت لا محالة لو لم يذبحها والمعلوم خلاف
ذلك وبعد فانا نقول لهم قد ثبت انه لا خلاف بين المسلمين في الذي
نسبه الله بالغرق او الهدم انه لا يجوز ان يبقى حيا ويجوز ان يموت

بعد ذلك السبب ولا يعلم مع ذلك بأن الله تعالى قد قطع عليه الحياة ولا بأنه
معالجه بنفسه لما لم يكن هذا المجوز اطلاع الحقيقة كذلك كما ذكرناه واحتج البغدادي
على أنه لو لم يقتل القاتل لا محالة بأن السلطان قد يقتل الوفا من الناس في اليوم
الواحد ولم تجر العادة بموتهم أجمع في ذلك اليوم فلو جاز أن يموتوا حتف
أنفسهم لو لم يقتلهم القاتل لانتقضت العادة في غير زمان نبي وذلك لا يجوز فيجب
القطع بأنهم يبقون أحيا والجواب عن ذلك أن هذا السؤال إنما يرد على من يقطع
على موتهم لا محالة ونحن لا نقول بذلك بل نجوز كلا الأمرين كما قدمنا فأما قولهم
إن العادة لم تجر بموت الجماعة في اليوم الواحد فغير صحيح بل قد جرت العادة
بذلك على ما نعلمه في الذين يموتون بالوبا والهدم وغيرهما وبعد فإن خلافنا
لهم في الآحاد ولا شك أن موت واحد ليس فيه نقض عادة وبعد فإنه كان يجوز
أن يتفرقوا في البلاد ولو لم يقتلوا فيموتوا متفرقين في بلاد متباعدة في ذلك اليوم
ولا شك أن موتهم كذلك ليس بنقض عادة واحتجوا بأن قالوا لو لم يكن المقتول
يبقى حيا لا محالة لو لم يقتله القاتل لما كان ظالما له ولما وجب عليه القود //
والجواب عن ذلك أنا نقول لهم إن الظلم هو الضرر الذي يوصله الفاعل إلى الغير
لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين //
لا نفع لذلك الغير ولا لدفع ضرر عنه من جهة غير فاعل الضرر ولا شك أن هذه الصورة
المتقدمة ولا يكون في الحكم كأنه من جهة غيره وكان الفاعل له ظالما سوا علم الله تعالى أنه
حاصلة في قتل المقتول فكان ذلك ظلما ألا ترى أن من ذبح غنم غيره لعلمه بأن صاحبها يذبحها لا
كان يبقى حيا أو أنه يموت وإن كان قد وافق غرضه بل يلزمه
محالة فإنه لا يخرج بذلك عن كونه ظالما له وبعد فإنه قد فوت عليه الأعواض
العقلا على ذلك ويلزمه قيمتها فبطل ما ذكروه وبعد فإنه
إلى أن يستحقها بالإماتة من جهة الله تعالى فكان ظالما له فبطل ما ذكروه فأما
قولهم إنه كان يلزمه القصاص فالجواب عنه أنه إنما لزمه القصاص من جهة الشرع
لأنه تعدى ما حده الله له وفوت على الوارث منافع هذا المقتول فلا فرق في ذلك
بين أن يكون قد علم الله تعالى أنه يبقى حيا أو يموت لا محالة ومما يتعلقون به
قول الله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب قالوا إنما يكون في القصاص
حياة إذا خاف من يعزم على القتل فيبقى المقتول حيا فلو كان المقتول لا يبقى حيا
لم يكن في القصاص حياة ولا علقة للبغداديين في هذه الآية لأنه تعالى ذكر حياة منكرة
وذلك لا يقتضي له استغراق وليس في ظاهرها ما يدل على القطع وهو أن

لو لم يقتل

وهو أن المقتول كان لا محالة لما قد تقدم من أنه كان يجوز أن يموت بعد ذلك
السبب من هدم أو غيره فإن قيل إنه لا دليل فيما ذكره الفريقان على الحياة ولا على الموت
وصح ما ادعيناه من أنه يجب التوقف فيهما واعلم أن هذا الخلاف الذي قدمنا
ذكره إنما هو في المقتول لو لم يقتل فأما من مات حتف أنفه أو قتل فإنه قد مات
أو قتل بأجله وأما الموضع الثاني فيما يكون من الأجل لطفا وما لا يكون فأما أجل
الحياة وهو استمرارها فلا يكون لطفا مع بقاء الحياة والتكليف فأما بعد
زوال العقل فلا يتصور فيه أنه لا يقطع على أن في الأجل لطفا لبعض المكلفين ممن يعلم
بموته من الملائكة عليهم السلم وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع
وأما الموضع الثالث وهو الكلام في الغلاء والرخص والكلام فيه يقع في
ثلاثة مواضع أحدها في حقيقة السعر والغلاء والرخص وثانيها في أنهما إلى من
يضافان وثالثها فيما يكون من ذلك لطفا وما لا يكون أما الموضع الأول
فاعلم أن السعر هو المقدار الذي يقع به التبايع من دون إضافة إلى شيء بعينه ولهذا
في سائل عن سعر الطعام كان من جواب المجيب لك ذكر ذلك المقدار من غير إضافة
إلى غيره وربما لم يتفاوت هذا المقدار في الوقت الواحد والمكان الواحد
وربما تفاوت ذلك لتفاوت السلعة في نفسها أو لعرض يحصل من المتعاقدين
فأما إذا تغاير الوقت والمكان فهذا المقدار يظهر اختلافه لعلمنا بأن أحوال
الناس تتفاوت في الأوقات والأماكن وليس المرجع بالسعر إلى القيمة //
والأثمان بل بين القيمة والأثمان وما هو سعر وذلك لأن القيمة
تستعمل في الشيء التالف الذي جرت العادة بأن يتبايع فيه بمقدار معلوم
والثمن هو الذي يوجد عوضا عما يخرجه أحد المتعاقدين وأما الغلاء فهو زيادة
على المعتاد من قيمة الشيء في وقت بيعه وفي مكان بيعه وأما الرخص فهو نقصان
من المعتاد من قيمة الشيء في وقت بيعه وفي مكان بيعه ولا بد من اشتراط الوقت
والمكان فإن الثلج لو بيع في الشتاء على ما بيع به في الصيف لم يسم ذلك رخصا
لأنه ليس بوقت بيعه وكذلك لو بيع في بلاد الثلج الثمن هو الذي يوجد عوضا عما يخرجه
أحد المتعاقدين فأما إذا الغلاء فهو نقصان من المعتاد من قيمة الشيء في وقت بيعه
وفي مكان بيعه ولا بد من اشتراط الوقت والمكان وكذلك فإن الثلج في الشتاء لو

بأقل مما أبيع في غيرها لم يسم ذلك رخصا لما اختلف الوقت والمكان وكذلك لو
بيع الثلج في الشتاء بأكثر مما يباع به في الصيف لم يسم ذلك غلاء لأنه ليس بوقت
بيعه ولم يشاهد هذا الرافع للزايد على قيمته مقدرا في ماله وكذلك لو اشتراه في أرض
اليمن بأكثر مما يباع به في البلد الذي قد جرت العادة أنه يباع فيها بدون
ذلك للمفازات لم يسم ذلك غلاء لأنه ليس بمكان لبيعه ٭ وأما الموضع
الثاني في أنهما إلى من يضافان فاعلم أنه إذا كان سبب الرخص إكراه
الظلمة على بيع الشيء بأقل من قيمته فهو ظلم وإذا كان سببه الزيادة
في خلق الشيء المبيع فهو من الله سبحانه يجب الشكر عليه ومتى كان سبب الغلاء
مخافة الظلمة للسبيل وغصبهم أموال الناس والإقفار لها وإن
كان الغلاء بسببهم فهو ظلم وجور لا يجوز الرضى به ومتى كان سببه قلة
المبيع وكثرة المحتاجين فهو من الله تعالى وهو حكمة وصواب
وأما الموضع الثالث فيما يكون سببه من ذلك لطفا وما لا يكون أما الرخص
والسعة في الرزق فإنه لا يقطع بكونه لطفا وإن كان يجوز أن يكون لطفا
لبعض المكلفين وأما الغلاء فإنه يحصل معه العموم فيجب القطع على
أن الله تعالى إنما فعله مصلحة للمكلفين أو عقوبة لمثل ما قدمناه في باب
الآلام فهذا هو الكلام في هذا الموضع وأما الموضع الرابع

فهو الكلام في الأرزاق والكلام منه يقع

في خمسة مواضع أحدها في حقيقة الرزق وثانيها في أن الفاعل للأرزاق
هو الله تعالى وثالثها في أن ما في أيدي العصاة من الحلال فهو رزق
لهم دون الحرام ورابعها في أن الله تعالى ما فعل من زيادة في الأرزاق
وخامسها في أنه يحسن طلب الرزق أما الموضع الأول فاعلم أن رزق
الحيوان هو ما يمكنه الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع
به على بعض الوجوه وأما ما كان للغير منعه من الانتفاع به أو نهي عن
الانتفاع به فليس برزق له ولهذا لا يقال إن السلطان رزق الجند
لما منعهم من أخذه والانتفاع به ولهذا قلنا ما رزق الله الحرام لأنه
نهى عن الانتفاع به وأوجب رده إلى من أخذ منه وأمر الناس أن يمنعوا

أن يمنعوا العاصي من الانتفاع به ولا يصح قول من يقول إن الرزق هو
الملك لأنا لو جعلناه فقد يرزق الولد ولا يقال إنه ملك له وكذلك يسمى جوارحه
فإنه يقال إنها رزق له وإن لم يكن ملكا له ونعرف أن البهائم مرزوقة
وإن لم توصف في الأرض بالملك قال الله تعالى وما من دابة في الأرض
إلا على الله رزقها وكذلك فإن العبد مرزوق ويجب على مولاه أن يرزقه ولا
يقال إن رزقه ملك له بل هو وما في يده ملك لمولاه ونعرف أن الله مالك
العباد ولا يقال إنهم رزقه تعالى وكذلك فلا يصح قول من قال إن الرزق
هو ما أكله الحيوان لأنه قد يأكل الحرام وليس برزق له على ما سنبين ما يبطل
وكذلك فقد يترك الإنسان شيئا من ماله الحلال ويقال إنه يترك رزقه
فبطل قولهم إن الرزق هو ما أكل وصح أن الرزق هو ما ذكرنا وقولنا ولم يكن
لأحد منعه من الانتفاع به على بعض الوجوه احترازا من الأملاك وولي اليتيم
فإن للإمام أن يمنع من يأكل في نهار شهر رمضان من تناول رزقه إذا كان
يجاهر وكذا وكذلك فلولي اليتيم أن يمنعه من تناول رزقه ٭ وأما الموضع
الثاني في أن الفاعل للأرزاق هو الله تعالى وهذا هو مذهب كافة أهل الإسلام ٭
والخلاف في ذلك مع المطرفية فإنهم ذهبوا إلى أن الرزق إنما يحصل بالعمل
والاكتساب فقط وإن كثرة الرزق وقلته بحسب ذلك والدليل على صحة ما
ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه أن الأرزاق من جملة الأجسام والأعراض
التي لا يقدر عليها العباد كالقدرة والشهوة والحيوة وقد بينا أنه لا يقدر
على ذلك إلا الله تعالى فثبت أن الأرزاق من الله تعالى خلقا وإباحة وتمليكا وحكما
وإن كانت مختلفة فمنها ما يحصل للمرزوق من غير سبب من جهته كالأمطار
والمواريث وما يحصل بالهبة والصدقة وغير ذلك ومنها ما يحصل بسبب من جهته
نحو ما يحصل من الأرزاق بالتجارات والصناعات والفلاحات وغير
ذلك والرزق إنما يحصل عند هذه الأسباب بحسب ما يعلمه الله تعالى
من مصالح العباد في التقليل والتكثير لا بحسب هذه الأسباب لأنا
نعلم أن هذه الأسباب ليست بموجبة لما يحصل عندها من الأرزاق لأنها
قد تحصل وقد لا تحصل فيظنون أنها تحصل بحسب هذه الأسباب
في القلة والكثرة وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال الرزق

رزقا ان رزق قاده سبحانه اياك ورزق ماله سبب وروي عنه عليه
السلام انه مر باموال كثيرة فسال عنها فقالوا هي لرجل يقال له وبره وهو مصطبح فقال
عليه السلام لرؤيته فلما راه اثنى عليه السلام بقوله

سبحان من لعباده وبره فهو رازق المسلمين والفجرة لو كان رزق العباد من حلال
ما لمت من رزق زيادة وبره فهو مبطل قول المطرفية ان الارزاق لا تحصل
الا بحسب الاكتساب وثبت انها تضاف الى الله تعالى حقيقة وان كان بعضها
قد يضاف الى العباد مجازا كما يقال رزق السلطان جنده ومعناه انه مكنهم
مما ينتفعون به من الارزاق في الاولوية اما خلقه الله سبحانه من ذلك فكله
منه لم يصح هذه الاضافة اليه لانه لا يقدر على خلق الاجسام وعلى هذا المعنى
حمل قول الله تعالى فارزقوهم منه واما الموضع الثالث وهو ان ما في ايدي
العصاة من الحلال رزق لهم دون الحرام فهذا هو مذهبنا وكافة اهل الاسلام
وذهبت المجبرة القدرية الى ان الحرام رزق لهم كالحلال وذهب المطرفية
الطغمة الى انهم مغصوب ما في ايديهم من حلال وحرام وقد كذب
الله سبحانه الفريقين بقوله للمشركين قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه
حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وايضا بقوله قد خسر الذين
قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما
كانوا مهتدين وذلك يقتضي بخلاف قول المجبرة في ان الحرام رزق لمن هو في يده
كالحلال وتوضح ان الارزاق كلها يجب ان تكون حلالا وتقتضي بطلان
قول المطرفية ان الله تعالى لم يرزق العصاة والكفار وانهم مغصوبون
لما في ايديهم من الحلال من ذلك ويوضحه ان الله سبحانه قد مدح المنفقين
مما رزقهم الله فلو كان الحرام رزقا لكان الانفاق منه طاعة ولكان المنفق
منه ممدوحا مثابا ومعلوم ان الانفاق منه مع تحريم ذلك معصية وان
المنفق منه مذموم معاقب فبطل قول المجبرة ان الحرام رزق لمن
هو في يده ومما يبطل قولهم انه لو كان رزقا لمن هو في يده لما حسن من
الامام والمسلمين ان ياخذوه منه ولا ان يردوه الى صاحبه كما لا يحسن
ذلك فيما هو رزق له من الحلال فلما علمنا ان ذلك حسن بل يجب
متى تكاملت الشروط التي ذكرت في باب النهي عن المنكر بطل قولهم

ان الحرام رزق لمن هو في يده فان قيل لو لم يكن الحرام رزقا لوجب فيمن اغتذى
بالحرام طول عمره ان لا يكون قد رزقه الله تعالى وقد ثبت ان الله تعالى رازق
لجميع خلقه قلنا انا قد بينا ان الرزق هو ما مكن الحيوان من الانتفاع به ولم يحظر
معه منه ولا اشكال ان الله تعالى قد مكن الذي اغتذى بالحرام من طلب الحلال والانتفاع
فاذا اشتغل بالحرام عن الحلال او شغله كان تغذيه من قبل نفسه او من قبل من شغله
في حال طفوليته ولانه لا يقال ان الله تعالى لم يرزقه فبطل ما اوردوه وصح ان الحرام
ليس برزق لمن هو في يده ومما يبطل قول المطرفية هو ان العاصي لو كان مغصوبا
لما في يده من الحلال لما كان له ان ينفق منه ولا كان له ان يتصدق منه بشيء ولا هبة
ولا صدقة فيه فلما كان يجب عليه زكوته لان كل ذلك انما يسوغ فيما يملكه الانسان
دون ما هو مغصوب له فلما علمنا ان جميع هذه التصرفات نافذة من العاصي
فيما في يده من الحلال بطل قولهم انه مغصوب لذلك ومما يبطل قولهم قول الله تعالى اولم
يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون ولا اشكال ان العاصي ليس
ملكا لمن هو في يده وامثال ذلك كثير واما الموضع الرابع في ان الله تعالى
فاضل بين عباده في الارزاق بحسب ما يعلم من مصالحهم فيبتلي بعضهم بالغنى
وبعضهم بالفقر وهذا هو مذهبنا وكافة اهل الاسلام وقالت المطرفية
الطغمة انه لا يجوز منه ذلك بل يجب عليه سبحانه المساواة في الارزاق وقد
اخبر الله سبحانه بخلاف ما قالوه في كتابه الكريم فقال اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا
بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم
بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون وقال تعالى والله فضل بعضكم على
بعض في الرزق وقال تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر
درجات واكبر تفضيلا الى غير ذلك من ايات القران الكريم التي تصرح بانه
تعالى فاضل بين عباده فيما رزقهم فبطل قولهم انه يجب على الله المساواة
في الارزاق ولانه لا دلالة له في العقل تدل على ذلك بل هو تعالى متفضل عليهم
برزقهم كما انه متفضل عليهم بخلقهم ولا اشكال ان المتفضل لا يجب عليه ان
يتفضل على مثل ما قدمنا بناء ذلك على اهل الاصلح واما الموضع الخامس
في انه يحسن طلب الرزق من حله فقد خالف في ذلك قوم من المتصوفة
وقالوا انه لا يحسن طلب الرزق والدليل على بطلان قولهم العقل والشرع

اما دلالة العقل فهو ان العقلاء مجمعون على انه يحسن اكتساب المنافع بالتجارات
والفلاحات وذلك معلوم ضرورة من احوالهم فلو كان قبيحا لما اتفقوا عليه واما
دلالة السمع فمن ذلك قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم
ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله ويدل على ذلك قول النبي صلى الله
عليه وآله طلب الحلال فريضة بعد الفريضة وقوله صلى الله عليه وآله من جد على
عياله كان كالمجاهد في سبيل الله وامثال ذلك كثير من الكتاب والسنة فان قيل
ان في طلب الرزق معاونة للظلمة لانه متى طلب الرزق وحصله من اغتصبه منه
الظالم كان قد اعانه على الظلم ولذلك لم يحسن قلنا ان المعونة هي التمكين من
الفعل مع الارادة له ولا شك ان المظلوم لم يرد باكتساب المال معونة الظالم
فانما اراد نفع نفسه فلا يكون معينا له ولهذا لا يقال ان الله تعالى قد اعان الظالم
بجوارحه وقدرته التي لاجلها تمكن من الظلم على الظلم لما لم يرد منه ذلك بل اراد
منه استعمالها فيما كلفه كذلك هذا وبعد فلو صح ذلك لقبح اكثر الفلا
الزرع الطين للزراعة لانه يكون مكسبا للظالم من اجره ومعلوم جواز
ذلك وبعد فكان يصح ايضا العتق وسائر الحوائج لانه لا يأمن ان يغتصبها
الظالم ولا فرق بين ان يكون فاعل الظلم مكلفا وغير مكلف في ان ذلك
يكون قبيحا منهما وقد علمنا خلاف ذلك فان قالوا ان في طلب الرزق ترك
التوكل على الله تعالى فلذلك لم يحسن قلنا ان طلب الرزق ليس بترك للتوكل
بل يكون تركه تكاسلا على بعض الوجوه وانما التوكل هو طلب الرزق من الله تعالى
مع توطينه لنفسه على ترك الجزع من فوته وعلى الصبر على ما يبتليه الله به
من ضيق يحقق ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو توكلتم على الله حق
توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فوصفها
بالتوكل مع الغدو والرواح وقولهم ان الطلب للرزق هو ترك للتوكل باطل
فان قالوا ان الاموال قد التبست واختلط الحلال بالحرام فلا يأمن
من يطلب الرزق ان يقع في الحرام فلذلك لم يحسن طلب الرزق قلنا
انه يمكنه ان يطلب الحلال ما يمسك به رمقه وقد جعل الله تعالى له طريقا
الى ذلك فيسأل من في يده الشيء فان قال انه حلال عمل على ظنه وحسن منه

تناوله فان لم يغلب على ظنه صدقه ولم يجد سواه وكان كاكل الميتة لمن يضطر
له ان ياخذ منه مقدار ما يمسك به رمقه وهذا كله اذا التبس عليه الامر
ولم يتبين له الحلال عن الحرام فبطل ما اوردوه وصح انه يحسن طلب الرزق
فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع

واما الفصل الثالث فهو الكلام في النبوات

فاعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه قال اعلم ان امثال العبادات التي هي الطاف لهم ينقسم فمنها ما يعلمون بعقولهم
انها الطاف جارية مجرى دفع الضرر عن النفس فيعلمون وجوبها عليهم وذلك
كالمعرفة بالله عز وجل وبصفاته وعدله وثوابه وعقابه فان من علم الله
سبحانه بصفاته وعدله وعلم ثوابه لاهل طاعته وعقابه لاهل معصيته
يكون اقرب الى فعل طاعته رغبة في نفع الثواب والى ترك معصيته حذرا
من ضرر العقاب ممن لم يعرف ذلك وذلك معلوم بضرورة العقل ومنها
ما لا يعلمون بعقولهم انها الطاف بل انما يعلمون ذلك بالشرع فيجب ان يعرفوا
صدق الانبياء عليهم السلام حتى يعلمون ما يؤدونه اليهم من الطافهم

القول في النبوات

واذ اردنا الكلام في ذلك تكلمنا في خمسة مواضع احدها في حقيقة النبوة والرسالة
والنبي والرسول لغة وشرعا وثانيها في حسن البعثة وثالثها في صفات الرسول
الذي يحسن من الله تعالى ارساله ورابعها في شروط المعجز وخامسها في الدلالة
على نبوة محمد صلى الله عليه وآله اما الموضع الاول فاعلم ان معنى النبوة والرسالة
في الشريعة واحد وهو ما يحمله الرسول بغير واسطة آدمي وانما قلنا ان معناهما
في الشريعة واحد لانه لا يجوز ان يستثنى احد اللفظين من الآخر فلا يجوز ان
يقال هذا نبي لله وليس برسول له او هو رسول له وليس بنبي بل يعد من قال
ذلك مناقضا عند اهل الشريعة واذا ثبت ذلك فالحق في كتاب الله تعالى
قد خاطب نبينا صلى الله عليه وآله تارة بيا ايها النبي وتارة بيا ايها الرسول
فعلمنا ان معناهما في الشريعة واحد وان كان معناهما في اصل اللغة مختلفا
فان قولنا رسول في اصل اللغة يفيد ان مرسلا ارسله الى غيره برسالة
قد حملها اياه وقام بقبولها واداها والرسالة هي ما حمله المبلغ الى غيره واما
قولنا نبي فاعلم ان هذه اللفظة قد تهمز وقد لا تهمز فاذا لم تهمز افادت
الرفعة لما يستعمله اهل اللغة في النباوة التي يراد بها الرفعة قال الشاعر
فاصبح رتما دقاق الحصى مكان النبي من الكاثب

بزيد المرتفع من الكثيب وقد قيل ان الكاتب هو مسمع المقرئ وان البريد
هو الراكب قال الشاعر لهن عليهم عاده قد عرفنها اذا عرض الخط فوق
فهم فصحاء السوق في اصل اللغه هي الرفعه فاذا قلنا نبي الله نعنيا به انه رفيع
كونه عظيم المنزله عند الله لما حمله من الرساله بغير واسطه ادمي واذا همز كانت
من الانباء وهو الاخبار ويصح ان يفيد كونه مخبرا وكونه مخبرا لانه قد اخبر واداء
الرساله عن الله بغير واسطه ادمي كما اخبر بالرساله وحملها بغير واسطه ادمي
قال الشاعر امن نجانه الداعي السميع يؤرقني واصحابي هجوع اي المسمع والله تعالى
حكيم بمعنى انه محكم لافعاله وقد يجي فعيل بمعنى مفعل كخصيص بمعنى مخصص وحسيس
بمعنى محسن وهو من احاسن الفرس في مستقبل الله فكذلك نبي بمعنى منبا قال الله تعالى
من انباك هذا قال نباني العليم الخبير معناه اخبرني وقد وصف الله
سبحانه القران بانه حكيم ومعناه انه محكم قال الله تعالى الر تلك ايات
الكتاب الحكيم اي المحكم وقال الشاعر وقصيدة تاتي الملوك حكيمه
قد قلتها ليقال من ذا قالها … محكمة … ان نبره اللفظه اذا
همزت افادت الانباء وهو الاخبار لا كل على هذه الطريقه لا تكون
قولنا في معنى الطريقه الرفعه لنفسه بلا ادمي واسطه وهي ان تكون
لله عز وجل قد اخبره بمصالح امته بغير واسطه ادمي ولا خبره بذلك الا على
طريق ان شاء الله بالبهم والمنام بمالك يستحق الرفعه لاجل ذلك فلهذا صار
معنى النبي والرسول في الشريعه واحد ومعنى النبوة والرساله واحد وان كانت
معانيها في اصل اللغه مختلفه واعلم ان النبي قد يسمى نبيه ونسمي مبعوثا انما سميته
نبيه فلما كان كلامه مقبولا كالحجه يسمى بذلك دون ذاته وانما سميته
مبعوثا فلانه يفيد في الاصل ان باعثا بعثه ثم صار في عرف الشرع مفيدا
لمن بعثه الله بالرساله الى عباده واما الموضع الثاني في حسن البعثه
فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
والثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول
فمذهبنا ان العقل يجوز ان يرسل الله تعالى الرسل الى المكلفين ليعرفوهم
مصالح دينهم وزعمت البراهمة ان ارسال الله تعالى للرسل قبيح واما
الموضع الثاني في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه فهو انا قد بينا ان الله

على الله تعالى ان يلطف للمكلفين اذا علم ان لهم لطفا مما كلفهم وقد تقرر في عقل
كل عاقل ان من اراد من غيره امرا من الامور وكان يعلم ان ذلك الغير لا يفعل
ما اراده منه الا متى ارسل اليه رسولا يعرفه ما اراده منه فانه يحسن ان يرسله اليه
بل يجب متى كان يستمر على غرضه منه فاذا ثبت ذلك في الشاهد ثم علم الله تعالى
من حال بعض المكلفين انه متى ارسل اليهم رسولا كانوا اقرب الى الايمان بما
كلفوه حسن منه تعالى ارسال ذلك الرسول ووجب لان اللطف واجب على
الله تعالى من حيث فعل يشبه وهو التكليف ولانه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى من
مصالحنا ومفاسدنا ما لا نعلمه نحن فيعبدنا بمصالحنا ويحرم علينا مفاسدنا على السنة
الرسل عليهم السلام فبان ان العقل يقتضي حسن ذلك ولا يمنع منه واما الموضع الثالث
في ايراد ما يتعلقون به فاعلم انهم يتعلقون بان قالوا ان ارسال الله تعالى الرسل لا
يخلو اما ان يرسلهم بما يوافق العقول او بما يخالفها فان ارسلهم بما يوافق العقول
كان ذلك عبثا لان العقل قد اغنى عنهم وان ارسلهم بما يخالف العقول كان قد
ارسلهم بالقبيح لان ما خالف العقل قبيح والجواب عن ذلك اما قولهم ان ارسالهم بما
العقول فهو مسلم ولكنا لا نقول ان الله قد ارسلهم بما يخالف العقول على
الاطلاق بل ارسلهم بتفصيل امور قد اجملتها العقول ولم يكن للعقول هدايه
الى معرفة تلك التفاصيل فحسن منه تعالى ان يبعث الرسل ليعرفوهم تفاصيل ما اجملته
عقولهم الا ترى ان العقل يجوز ان الضرر حسن اذا كان فيه اعتبار او نفع عظيم
قدمنا بيان ذلك ويجوز ان يكون قبيحا اذا عري عن نفع ودفع ضرر واستحقاق فاذا
تقررت هذه الجمله في العقول ثم اتى الرسل عليهم السلم وعرفنا صدقهم بالمعجزات
ثم اخبرونا ان لنا في بعض الافعال نفعا وان علينا في بعضها ضررا احسننا
المستقبل الذي فيه نفع ووجب علينا اجتناب الذي فيه ضرر ولا
تكون في ما نبهونا في ذلك مخالفين لعقولنا ولا ان يكونوا قد جاءوا بما يخالف
العقول يحقق ذلك ان العقلاء يعلمون بفطر عقولهم ان ما جرى على …
القبائل تنزل بهم وجب عليهم اجتنابه ذهابا للضرر عن نفوسهم واما
… عليهم حسن منهم استعماله ليجتنب فاذا لم يعلم انفسهم ان … اذا
… عليهم … الذي تنزل بهم حسن منهم ان يرجعوا الى من
… ذلك ولا يكون من اخبرهم بذلك قد اتاهم بما خالف عقولهم

كذلك حال الرسل عليهم السلام ويظهر من لهم انهم اذا اتوا بما يخالف العقول
وجب ردهم وكذلك لا يصح قولهم انهم اذا اتوا بما يوافق العقل كان
اتيانهم عبثا لوجهين احدهما انا نقول انه قد ثبت انه يحسن من العقلا الامر
للواعظ بان يعظ الناس ويدعوهم الى التمسك بعقولهم وترك الجهالة
ولا يكون ذلك عبثا وكذلك يحسن من الحكما في ذلك الكتب ليس بعبث
فان قالوا انما كان لامر الرشاد فالحكما منبهة العقول مرتبة في الحث
على التمسك بما في العقول لا تحصل لو تجرد العقل عن حثهم قيل لهم
اذا كان الامر للرشاد بهذه المرتبة فامر من ظهرت عليه المعجزات الدالة على انه
رسول اولى بهذه المرتبة الوجه الثاني ان يقال لهم ما تريدون
بقولكم ما يوافق العقل اتريدون ما لو انكشف للعقل حاله لقضى
بما فصلوه من حسن او قبح وان لم ينكشف للعقل حاله قبل مجيئهم او تريدون
انهم جاوا بما قد انكشف للعقل حاله فان قالوا اتريد الثاني قلنا لهم لسنا
نقول ان كل ما جاوا به هذه سبيله على مثل ما قدمنا قبل هذا وان قالوا
اتريد الوجه الاول قيل له فهو مذهبنا ولا يلزم ان يكون اتيانهم عبثا الا
ان يكونوا وجدوا فانا اهتدينا لانهم قد كشفوا عما لم ينكشف للعقل حاله
وان كان لو انكشف للعقل حاله لحكم بما حكموا به كما ان عقل المريض
لو انكشف له من حال الغذا والدوا للداء الذي امره الطبيب بهما ما انكشف
للطبيب من كونهما صالحين له لحكم مثل ما حكم به الطبيب ولا يكون وصف
الطبيب له عبثا فان قالوا لو كان ما تعبدتم به الانبيا وجرى موقع
وجه تقتضي القبح والوجوب لعلمه العقلا كما ثبت انهم يعلمون وجه
الواجبات العقلية كقضا الدين ورد الوديعة وشكر المنعم
وقبح المقبحات كالظلم والكذب وكفر المنعم قلنا ليس يجب ان يعلم
العقلا جميع مصالحهم ومفاسدهم لانه قد يجوز ان يعلموا
بعضا منها دون بعض ويفتقروا في البعض الاخر الى سواهم
كما لم يمتنع مثل ذلك في مصالح دنياهم الا ترى انه يجوز ان يعلم الطبيب
من مصلحة المريض ما لم يعلم المريض فلم لا يجوز ان يعلم الله تعالى
من مصالحنا ومفاسدنا ما لا نعلمه نحن فيعرفنا مصالحنا و[illegible]
علينا مفاسدنا على السنة الرسل عليهم السلام فان قالوا لو كان

ذلك صلاحا لما جاز نسخه كما ان الظلم والكذب وكفر المنعم لما كان
مما يعلم قبحه من جهة العقل لم يرد الشرع بنسخ ذلك وكما ان قضا الدين ورد
الوديعة وشكر المنعم لما علم وجوبها من جهة العقل لم يحسن نسخ شي منها قلنا
ان بين الموضعين فرقا فاما ما ذكروه من قبح الظلم والكذب وكفر المنعم
انما يقبح لوجوه تقع عليها نحو كون الظلم ظلما والكذب كذبا على ما بينا ذلك في اول ابواب العدل
وكذلك فان قضا الدين ورد الوديعة وشكر المنعم انما وجبت لوجوه تقع
عليها وتلك الوجوه ملازمة لها في سائر الازمان ولا تختلف باختلاف
الاشخاص والازمان فلذلك لم يرد النسخ عليها وليس كذلك المصالح الشرعية
من المنافع والمضار فانها انما حسنت لكونها الطافا ويجوز ان يتغير الحكم
بحسب اختلاف الاشخاص والازمان كما انه قد ثبت ان الالام التي ينزلها الله تعالى
بالعباد انما حسنت لكونها الطافا للمكلفين على ما قدمنا بيان ذلك في فصل الالام
ولم يمتنع تغيرها بحسب من نزلت به لما كانت الالطاف قد تختلف باختلاف
الاشخاص والاوقات كذلك فيما جاءت به الرسل عليهم السلام من المصالح الشرعية
فان وجه حسنها كونها الطافا فاذا زالت المصلحة التي كانت متعلقة بها جاز ورود
النسخ عليها فظهر الفرق بين الموضعين فان قالوا ان في جملة ما جاءت به الانبيا ما يعد
قبيحا عند العقلا كالطواف والسعي والعدو بين الثابت وحلق الراس والرمي
فكيف تقولون فان ارسالهم والحال هذه حسن قلنا انا لا نسلم ان ذلك قبيح
على الاطلاق بل نقول انه متى لم يكن فيه غرض صحيح كان قبيحا ومتى كان فيه غرض
صحيح لم يكن قبيحا لم يكن حكمه الا بحكم الطائف حول بيته ليعرف احواله
يكون حكيما فكذلك فان الواجد ما يشغله في لعبه او الذي او صديقه وكذلك فانه
حسن من الانسان ان يرى تبرد من علا سطحه ليسمع بها في الدار وكذلك فانه
يحسن منه ان يلقي ثيابه ويتجرد من ثيابه اذا خشي من تركه ذلك ضررا فاذا
حسن من العقلا هذه الافعال لما يتعلق بها من الاغراض ولحكمته
والمنافع اليسيرة حسن من الله تعالى ان يرسل الرسل عليهم السلام ليعرفونا
ان لنا في هذه الافعال منافع عظيمة يتصغر في جنبها ما يلحق بها من المشقة ولا
واحدا ولا سيما ان الرسل عليهم السلام قد اخبرونا ان لنا في هذه الاعمال
وما اشبهها منافع عظيمة وهي الثواب الدائم وقد ثبت صدقهم عليهم السلام
بما اظهره الله تعالى عليهم من المعجزات مطلقا فقولنا انسيانا ان العقول
تستقبح ما جاءت به الرسل عليهم السلام فهو ما ذهبنا اليه من ان العقل عرف

ارسال الله تعالى للرسل ❊ وَ إما الموضع الثالث في صفات
الرسول الذي يحسن من الله تعالى ارساله فاعلم ان الرسول يجب ان
يكون على صفات منها ان يكون عاقلا ذكرا ومنها ان يكون عارفا بالله
تعالى وعدله وحكمته ومنها ان يكون في ارساله مصلحة للمكلفين ومنها
ان يعلم الله تعالى من حاله انه لا يكتم شيئا مما يرسله به ومنها ان يكون معصوما
عن مواقعة الكبائر قبل البعثة وبعدها ومنها ان يكون مجتنبا عما ينفر عنه في
جسمه وفعله من المباح والصغير واما اشتراطنا ان يكون عاقلا فلان ذكرا لامر
لم يكن عاقلا لم يرشد نفسه فكيف يرشد غيره ولا فرق بين ان يكون كبيرا
او صغيرا لان الغرض هو كمال عقله فاذا اكمل الله تعالى عقله في حال الطفولية
كان ذلك ابلغ في باب الاعجوبة والمخرج من الاستبدال على صدقه ولهذا
اشترطنا ان يكون عاقلا واما اشتراط كونه ذكرا فلان الغرض بارساله
هو تقريب الناس الى طاعة الله تعالى ولا شك ان العقول بانفة من قبول ذلك
من الاناث فلو ارسل الله تعالى من هذه حاله لانتقض الغرض بالبعثة وقد
دل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم ولا يمتنع
ان تعرف الوحي الا من هو كامل العقل واما اشتراط كونه عارفا بالله تعالى
وبتوحيده وعدله فلانه لو لم يكن كذلك لم يحسن ارساله لان الغرض بارساله
هو دعا الخلق الى الله تعالى فهو لم يعرف ما يدعو فانه لم يحسن منه الدعا اليه واما
اشتراط ان يكون في ارساله مصلحة فلانا قد بينا انه انما يحسن ارسال الرسل
متى كان في ذلك لطف للمكلفين فاذا لم يكن ارسالهم مصلحة انتقض الغرض
ببعثتهم فاذا تقرر ذلك فلا بد ان يكون للرسول مصلحة في بعثته في باب الدين
والا لم يحسن بعثته لانه لا يجب عليه ان ينفع غيره ولا ان يدفع الضرر عنه ما لم
يكن له في ذلك مصلحة واما اشتراط ان لا يكتم شيئا مما يرسله الله به فلانه
لو كان المعلوم من حاله ذلك لم يحسن بعثته لانه يعود على الغرض بعثته
بالنقض وذلك لا يجوز واما اشتراط كونه معصوما عن مواقعة الكبائر
قبل البعثة وبعدها فلانه لو لم يكن كذلك لم يغلب الظن على صدقه فلا
يحسن الاخذ بقوله ولهذا ان يكون عالما بذلك من حال نفسه حتى يمكنه
ان يعرف صدق من يأتيه برسالة الله اليه بالوحي لانه يجوز على
الرسول فعل الكبائر لم يغلب على ظنه صدقه ولا يحسن منه قبول قوله

واما اشتراط ان يكون مجتنبا عما ينفر عن القبول منه في جسمه وفعله
فلانه لو لم يكن كذلك لنفر العقلا عن القبول منه وذلك ينقض الغرض
ببعثته فاذا صح ذلك ما قدمنا بطل قول الحشوية انه يجوز على الانبيا الكبائر
وبطل ايضا قول الامامية من انه يجب ان يكون معصوما عن الكبائر والصغائر
لان الادلة قد دلت على خلاف ما ذكروه ❊ واما الموضع الرابع في ذكر
شروط المعجز فالكلام منه يقع في ثلثة مواضع احدها في حقيقته وثانيها في اعداد
شروطه وتفصيلها وثالثها في وجه اشتراط كل واحد منها اما الموضع الاول
فاعلم ان المعجز للشرع هو ما لا يتمكن من الاتيان بمثله في جنسه او في مقداره
او في وقوعه على وجه وصفة اما لفقد قدرة او فقد علم او فقد آلة او غير
ذلك ❊ واما الموضع الثاني فاعلم ان شروط المعجز جملة ولا يدل على صدق المدعي
للنبوة الا عند تكاملها احدها ان يكون المعجز من فعل الله سبحانه او جاريا مجرى
فعله بان يكون باقداره وتمكينه وثانيها ان يكون ناقضا للعادة وثالثها ان يكون
له تعلق بدعوى النبي فاما كونه من فعل الله سبحانه فنحو قلب العصا حية واخراج
الناقة من جبل وابرا الاكمه والابرص وغير ذلك واما كونه جاريا مجرى
فعل الله سبحانه فنحو ان يقدر الله تعالى نبيا على المشي في الهوا او على الماء واما
كونه ناقضا للعادة فنحو قلب العصا حية واخراج الناقة من الجبل واحيا الموتى الى
غير ذلك واما كونه متعلقا بدعوى النبوة فمعناه ان يكون له اكد المعجز من
الاختصاص بذلك النبي ما ليس له بغيره ويدخل تحت ذلك ان يكون
عقيب دعواه وان يكون مطابقا لها ❊ واما الموضع الثالث في وجه اشتراط
كل واحد منها اما اشتراط كون المعجز من فعل الله سبحانه او جاريا مجرى فعله ❊
فلان الله تعالى هو الذي يدل بالمعجز على صدق رسله عليهم السلم فلم يكن
بد من ان يكون له تعلق بالله سبحانه ولا يثبت ذلك الا بان يكون من فعله
او جاريا مجرى فعله حتى يكون له تعلق به تعالى فتصير نسبته اليه اولى من نسبته
الى غيره واما اشتراط كونه ناقضا للعادة فلان ما هو معتاد كطلوع الشمس
من المشرق وغروبها في المغرب لا يكون دلالة على نبوة احد لان نسبته
الى الصدق من ادعا ذلك كنسبته الى كذبه واما اشتراط كونه متعلقا بدعوى
النبوة فلانه لو لم يتعلق اختصاص بالمدعي للنبوة لم يكن بان يدل على نبوته اولى
من ان يدل على نبوة غيره ولا بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه

فاذا تقررت هذه الجملة ظهر ان المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة هو الفعل
الناقض للعادة المتعلق بدعوى المدعي للنبوة وكل ما حصل فيه هذا المعنى
فهو معجز وان ما لم يكن كذلك فليس بمعجز ولا معنى لاشتراط كون المعجز مما
لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد كما زعمه جهال اليهود لان المعجز متى اختص
بالشرائط التي ذكرناها وجب ان يدل على صدق المدعي للنبوة سواء كان مما يدخل
جنسه تحت مقدور العباد او مما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم وسواء كان مما
يفعله الله سبحانه او من يفعل غيره باقداره وتمكينه ولهذا كان انفلاق البحر وهو
ونتق الجبل من اكبر معجزات موسى عليه السلام وان كان من قبيل الاكوان
التي يدخل جنسها تحت مقدور العباد ولا شك ان نتق الجبال وفلق البحار
وقلب المدن ابلغ في الاعجاز واظهر في الدلالة على صدق المدعي للنبوة من قلب
العصا حية واخراج الناقة من جبل واحياء الموتى وان كان جنس الاول داخلا
تحت مقدور العباد دون الثاني فلا وجه لما ذكروه واما الموضع الخامس
في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله فالكلام منه يقع في اربعة مواضع
احدها في بيان الغرض في اثبات نبوته صلى الله عليه وثانيها في حكاية المذهب
وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف ورابعها في جواز نسخ الشرائع اما الموضع الاول فاعلم انا اردنا اثبات
النبوة لمن تقدمه عليه السلام بكلامنا في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه فانا
متى ثبت وعلمنا صدقه في اخباره علمنا نبوة سائر الانبياء الذين اخبر بنبوتهم
ولانا قد تعبدنا بالعمل بشريعته ولا يتم لنا العمل بها الا بعد العلم بنبوته ولانا
كنا مقدمين على ما لا نامن كونه قبيحا وقد سالف ذلك قبح فبنا حاجة ماسة
الى العلم بنبوته صلى الله عليه خاصة واما الموضع الثاني فمذهبنا ومذهب
كافة اهل الاسلام ان محمدا صلى الله عليه وعلى آله نبي صادق والخلاف في ذلك
مع اليهود والنصارى فانهم لا يعترفون بنبوته صلى الله عليه واما الموضع
الثالث وهو الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فهو ان المعجز
قد ظهر على يديه صلى الله عليه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر عليه المعجز عقيب
دعوى النبوة فهو صادق وهذه الدلالة تشتمل على مقدمتين احداهما
قولنا انه صلى الله عليه ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة والاخرى قولنا
وكل من ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة فهو صادق فاما بيان

صدق المقدمة الاولى فهو انه صلى الله عليه لما كان في الوقت المعلوم
في الحال المعلوم على ما هو معروف من نسبه وطريقته وسائر احواله
ادعى النبوة لنفسه وجاء بالقرآن ولم يسمع قبله من غيره وجعله معجزة له وتحدى
العرب وهم النهاية في الفصاحة والغاية في البلاغة ان ياتوا بمثل القرآن
او بعشر سور من مثله او بسورة من مثله فلم ياتوا بشيء مما تحداهم به وانما
لم ياتوا بذلك لعجزهم عنه فوجب ان يكون القرآن معجزا ظاهرا على يديه صلى الله عليه
عقيب دعواه للنبوة وهذه المقدمة تشتمل على ثمانية اركان احدها ان محمدا صلى الله عليه
كان في الدنيا وثانيها انه ادعى النبوة لنفسه وثالثها انه جاء بالقرآن ولم يسمع
قبله من غيره ورابعها انه جعله معجزة له وخامسها انه تحدى العرب ان ياتوا
بمثله او بعشر سور من مثله او بسورة من مثله وسادسها انهم لم ياتوا بشيء
من ذلك وسابعها انهم انما لم ياتوا بذلك لعجزهم عنه وثامنها انه متى ثبت كان
القرآن معجزة له صلى الله عليه اما الاربعة الاركان الاولة فانها معلومة ضرورة
عند كل من سمع الاخبار وعرف السير والاثار واما الركن الخامس وهو انه تحداهم
ان ياتوا بمثل القرآن فلنا الى العلم به طريقان احدهما انه ايضا معلوم ضرورة فانه
من عرف الاخبار وبحث عن السير والاثار علم انه صلى الله عليه كان
يغشى مجامع العرب في مشاهدهم ويتلو عليهم آيات القرآن ويتحداهم ان ياتوا بمثله
ويقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله وبما كان له اذا تأمل وبحث علم ذلك
من حاله صلى الله عليه ضرورة الطريقة الثانية ان القرآن مشحون بآيات
التحدي وقد رتب الله تعالى التحدي فيه على ثلاث مراتب احدها انه تحداهم ان ياتوا بمثل
جملة القرآن فقال تعالى ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون فلياتوا بحديث مثله ان
كانوا صادقين وقرعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
وبراهاه بالتحدي والتقريع فلما لم ياتوا بمثله بعد ذلك انزلهم مرتبة ثانية
فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا
بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين فلما لم ياتوا بذلك انزلهم مرتبة ثالثة فتحداهم ان ياتوا بسورة
من مثله فقال تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم اخبر انهم لا ياتون

وقرعهم بالعجز عن الاتيان به وقال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وهذا غاية التحدي الباعث على المعارضة
ثبت ان القران مستغرق بآيات التحدي فلو لم يكن عليه السلام تحداهم بذلك لكان
ذلك من اكبر المطاعن عليه واعظم المنفرات عنه بان يقولوا له انت مامور
بتحدينا ولم تفعل ما امرت به فكيف نطلب منا تصديقك في دعواك ولان
اتباعه لما تلوه من هذه الايات هو التحدي البليغ ولا شك انهم كانوا يسمعون
هذه الايات كما يسمعون سائرها من ايات القران الكريم فالعلم بسماع هذه
ذلك الفهم واسماعهم له كالعلم بسماع البعض الاخر واسماعهم له لان النقل
في جمع القران نقل متواتر فان قيل ما انكرتم ان ايات التحدي مزيدة في القران
فلذلك لم يعارضوه لما لم يسمعوها قلنا ان المدعي لذلك يكون مباهتا
ومكابرا فيما يعلم خلافه ضرورة وهذا فلو كان الامر في ذلك كما زعم
لادى ذلك الى الزيادة فيه قوم والجيء منه من التناحر ما كان لا يخفى لما كانوا
عليه من اعظام القران واستعظام الزيادة فيه والتعصب فيبطل ما اورده
السائل وصح الركن الخامس وهو انه صلى الله عليه تحدى العرب بان ياتوا بمثل
القران او بعشر سور من مثله واما الركن السادس وهو انهم لم ياتوا بمثل
ما تحداهم به فالذي يدل عليه انهم لو عارضوا القران او شيئا منه بما يقدح في اعجازه
لوجب ان ينقل الينا معارضته على حد نقله ولا شك انها لم تنقل فثبت انها
لم تكن اما الاول فالذي يدل عليه ان الذي يدعوهم الى المعارضة يدعوهم
الى اظهارها في المحافل والمجالس ونشرها في البلاد ومتى ظهرت على هذا
الحد وجب نقلها اما الاول فالذي يدل عليه ان الذي يدعوهم الى
المعارضة هو ان يظهر عند الناس انهم قد عارضوه بما يقدح في امره
ويبطل دعواه وان يرجع من وافقه عن موافقته ويستديم مخالفة من
خالفه واما الثاني وهو انها متى ظهرت على هذا الحد وجب نقلها فالذي
يدل عليه انها لو ظهرت المعارضة بهذا الظهور لم يمكن كتمانها لانه لو
امكن كتمانها لم نثق بشيء مما غاب عنا ولجوزنا ان يكون قد بعث في زمان
الصحابة بمعجزات كثيرة كتمت لغرض صحيح وذلك يقدح فيما قد علم بالعادة
في هذه الامور لشهرتها من الاستفاضة والرسائل والمناظرات واعتبار ذلك
فان بعض ذلك منع نقله على وجه الظهور والاشتهار نقل البعض

او بسورة من مثله

على ذلك الوجه وكان الموجب لذلك انما دعوا الى نقل احدهما من بعضها وبغض
او غير ذلك هو بعينه يدعوا الى نقل الثاني مثل ذلك وحيث نقلناهما هذه القصيدة
الاخرى التي نقائض جرير والفرزدق لما استووا نقلها في الاستفاضة والظهور
وعلمنا بذلك انه لو وجدت للقران معارضة لوجب ان ينقل على حد نقله
بل كانت هذه القصيدة في القران الزم لان الدواعي متوفرة الى نقل معارضة
لو كانت لعظم خطره في نفسه من حيث اقتضى اثبات نبوة واثبات شريعة
ونسخ شريعة وطمس ملك واديان فكانت معارضته تقوي حسم مادته
وكانت دواعي المتمسكين به متوفرة الى معارضته ليمحوا الله غير مساوله ودواعي
المصدقين له متوفرة الى نقل معارضته لتسوية سقوط نبوة من جاء به فلهذا
قلنا لو كان للقران معارضة لوجب ان تنقل على حد نقله واما الثاني
وهو انها لم تنقل فالذي يدل عليه انها لو نقلت على حد نقله لعلمنا وجودها
ضرورة كما علمنا وجود القران ضرورة وفي علمنا باحوال نفوسنا انا غير
عالمين بذلك ضرورة ولا استدلالا اظهر دلالة على انها لم تنقل الينا واما
الثالث وهو انها اذا لم تنقل ثبت انها لم تكن فالذي يدل عليه انا لو لم نقطع
على انها لم تكن والحال ما قدمنا لم نثق بشيء مما غاب عنا فكنا نجوز ان
يكون قد بعث نبي واشتهر حاله ثم كتم ذلك مع العلم به ضرورة وقد
علمنا خلاف ذلك واما الركن السابع وهو ان العرب انما لم ياتوا
بالمعارضة لاجل العجز عنها فالذي يدل عليه ان دواعيهم كانت متوفرة
اليها ولم يكن لهم عنها صارف وكل من توفرت دواعيه الى فعل ولم يكن
له عنه صارف فلم يفعله فهو متعذر عليه وغير متمكن من جهته
اما الاول وهو ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة فلانه
تحداهم بان ياتوا بمثل القران او بعشر سور من مثله او بسورة
من مثله كما قدمنا وقرعهم بالعجز عنه وذلك يحوجهم الى المعارضة
لما كانوا عليه من الاستنكار بالفصاحة والتبجح بها وبعد فانه رام
بذلك نقلهم عما الفوه الى ما يستكرهونه من العدول عن العادات الى غير
العادات ومن الاسترسال في الشهوات الى الشاق من العادات
ومن تعظيم الاسلاف وما اعتادوا تعظيمه من الاصنام الى ذم الاسلاف

والاسنام ومن الاعتقاد لخلاف الوعيد الى اعتقاد الوعيد بالعقاب على الاقدام
على المعجزات ومن لا يكون ربيبا عليهم الى ان يكون مسددا عليهم وكل ذلك مما يكرهونه
وكراهتهم له يحوجهم الى المعارضة التي تندفع بها ما يكرهونه وبعد فقد علمنا ضرورة من
طريق التواتر انهم كانوا من اشد الناس حرصا على ادحاض حجته وابطال نبوته ولاجل
ذلك استهونوا بذل النفوس والاموال وهجروا الاوطان وقطعوا الارحام وصبروا
على مرارة الحرب التي تشتمل على هلاك المهج والاولاد وذهاب الطارف والتلاد
ولولا قوة دواعيهم الى ابطال امره لما تحملوا هذه المشاق الشديدة ولا شك انهم
كانوا يعلمون ان امره يبطل بالمعارضة فانه لما اظهر لهم التحدي وعرفهم انهم
ان اتوا بما تحداهم به لم يكن لهم حجة ولم تجب عليهم طاعته وانهم متى لم ياتوا بذلك
ثبت له ما ادعاه من نبوته عليهم ووجوب انقيادهم له فانهم عند ذلك يعلمون ان
امره يسقط بالمعارضة علما لا يلتبس حاله على عاقل كما ان بعض الشعراء اذا ادعى التقدم
على غيره لاجل قصيدة اتى بها وزعم ان احدا من الشعراء لا ياتي بمثلها فانهم يعلمون عند ذلك
ان دعواه هذه تبطل وكذبه يظهر متى اتى بعضهم بمثلها او بخير منها وكذلك هذا لو
ان صبيا تحدى صبيا اخر بطفر جدول او حمل حجر وقرعه بالعجز عن ذلك وقال له
ان طفر هذا الجدول وانا احمل هذا الحجر وانت لا تقدر على ذلك فاذا كان هذا الامر
مما لا يخفى على الصبيان الذين ليسوا بكاملي العقول فكيف يجوز ان يخفى ذلك على دهاة
العرب وبذلك يظهر انهم كانوا شديدي الحاجة الى المعارضة وان دواعيهم كانت
متوفرة اليها واما الثاني وهو انه لم يكن لهم عنها صارف فالذي يدل عليه انه لو كان
لهم عنها صارف لكان اما صارف ديني او صارف دنياوي ومعلوم انهم لم يكونوا
يتدينون بطاعته حتى يصرفهم ذلك عن معارضته بل كانوا يدينون بخلاف ذلك
وصارف الدنيا هو الرغبة او الرهبة ومعلوم انهم لم يكونوا يرهبونه ان عارضوه
كما لم يرهبوه لما خالفوه ولم يتبعوه ومعلوم انه لم يكن قادرا عليهم بما يمنعهم عن
المعارضة كما لم يكن معهم من الرغبة ما يدعوهم الى طاعته واتباعه وبعد فان
كل نفع يرجونه في ترك المعارضة يحصل في جنب ما يخافونه ويحاذرونه من المضار
العظيمة في تركهم المعارضة من انقيادهم له واستيلائه عليهم وبطلان ما هم عليه من كل
ما يعبدونه الى كل ما يكرهونه على ما تقدم واما الثالث وهو ان كل من توفرت
دواعيه الى فعل ولم يكن له عنه صارف وهو لم يفعله فانه متعذر عليه وغير ممكن له

فالذي يدل عليه ان من حق القادر على الشيء متى دعاه الداعي المكين الى فعل
ذلك الشيء ولا صارف له عنه ان يقع منه ذلك الفعل فاذا لم يقع ذلك
علمنا انه غير متمكن منه ولهذا لا يجوز ان يستمر ضرر الانسان بحرٍّ في الشمس
ولا صارف له عن الانتقال عنها الى ما يقيه ولا يستقل عنها مع انه متمكن من الانتقال
فاذا وجب ان يفعل القادر ما يتمكن منه مما يحتاج اليه ولا يصرفه عنه صارف
ثبت ان من لم يفعل ما يحتاج اليه ولم يصرفه عنه صارف فليس بمتمكن منه واذا
ثبت ذلك وعلمنا بما قدمناه توفر دواعي العرب الى المعارضة لعلمهم
ان غرضهم من ابطال نبوة النبي صلى الله عليه وآله لا يحصل الا بها ولم يكن عليهم
مؤونة في المعارضة لانهم ارباب اللسان واهل الفصاحة والبيان ثم لم
يفعلوها وعدلوا الى المحاربة الشاقة الصعبة التي لا توصلهم الى غرض فان البد
لو كانت فيها لهم في العلبة حتى يظهروا انه او اصحابه لما ذل ذلك على بطلان دعوته
علمنا من ذلك انهم انما لم ياتوا بالمعارضة لعجزهم عنها ومتى قيل هب ان الامر كما
ذكرتم من ان العرب لم يكونوا متمكنين من الاتيان بمثل القرآن فانكر ان
يكونوا متمكنين من الاتيان بما يقاربه ومتى كان كذلك لم يصح دعوى كونه خارقا
لعادة العرب لاحتمال ان يكون كلامهم مقاربا له مشابها ‌ قلنا الجواب عن ذلك
من وجهين احدهما انهم لو تمكنوا مما يقاربه لكان المقصر منهم في الفصاحة
عن ذلك المقارب منبها وله في الفصاحة لاجل قصوره في الفصاحة والتصور
الى ذلك ولو تصور ذلك لتعرض بعضهم لمعارضته اما بكلامه او بكلام
غيره المقارب له فلما لم يعرض لذلك احد علمنا ان الامر كان ظاهرا عند معظمهم
ومعظمهم في مباينة القرآن لسائر كلامهم في الفصاحة وذلك يقتضي المباينة
الشديدة الوجه الثاني انهم لو كانوا متمكنين من الاتيان بما يقارب القرآن
في الفصاحة لجاز ان يوجد في بعض كلامهم ما يساوي بعض سور القرآن ما يظهر
فصاحة الفصيح او يزيد على ذلك في الفصاحة ايضا لان العادة لم تجر في
المقاربين في الفصاحة بان لا يوجد في كلام المفضول ما هو خير من بعض كلام الفاضل
لا يقع فيه الا اللباس والاشتباه فلو كان بمثل العادات مع كلامهم
مثل كلام واحد هو افصح اهل زمانه مع غيره لكان يجوز ان يقع في كلامهم
ما هو افصح من بعض القرآن فما يظهر فصاحة الفصيح من الكفء بوجه ان‌

الأفصح في كل زمان لا يكون بحيث لا يقاربه غيره ولا يدانيه حتى لا يعد
معه في الطبقة ولذلك يختلفون فيه وفي غيره ولهذا ما يكاد لا يحكم
فصحاء أن بيت شاعر أو أن بيت خطيبا شيئا يشتهر أي قوم من الفصحاء
يتقدمون عليهم في الفصاحة في لا يمكنهم أن يقاربوا بعض ما تكلم به وكما
لا يجوز ذلك في الكلام لا يجوز أن يصح شيء من الصناعات ولو كان القرآن
من كلام الرسول صلى الله عليه لعلم الفصحاء منهم لتمكنوا من معارضته
إذ لم يتمكنوا من مساواته بل كانوا يتمكنون من إيراد مثل سورة منه ما
يظهر به فصاحة الفصيح على حد لا يشتبه على أحد أنه أفصح من بعض
سور القرآن كما أنه يوجد في بعض قصائد النابغة وقصائد زهير
ما هو خير عند الفصحاء وأرباب البلاغة ونقاد الشعر من بعض قصائد
امرئ القيس وإذا فضل شاعر على غيره مما هو دونه فالمراد بذلك
أنه يقع في أشعاره وقصائده من الشعر الجيد والكلام الحسن أكثر مما
يقع في كلام المفضول وكان يجب وقد تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله أن
يأتوا من كلامهم الجيد بما يشابه في بعض سور القرآن الذي يظهر بها فصاحته
الفصيح في الفصاحة أو يزيد عليها في ذلك فلما لم يأتوا بذلك دل على المباينة
الشديدة بين القرآن وبين سائر كلامهم فبطل ما أورده السائل
وثبت أنهم إنما لم يأتوا بالمعارضة لعجزهم عنها ۞ وأما الوجه الثاني
وهو أن القرآن ثبت بذلك معجزة له صلى الله عليه فالذي يدل عليه أن
شروط المعجز تحقق بحسب ممكا مله فإنه لا يخرج عن أن يكون من
فعل الله سبحانه أو بإقداره وتمكينه متكونا من فعله أو جاريا مجرى
فعله ولا شك أنه قد نقض عادة العرب لأن العادة ما جرت فيهم بأن يبتدئ
الخطيب منهم وأحد البلغاء منهم بما في من الكلام الواسع بما لا يقدر
فصحاؤهم المشاهير بالبلاغة على الإتيان بمقدار سورة منه بل العادة
جارية فيهم بأنه لا يوجد فصيح في عصر من الأعصار إلا وفي ذلك
العصر من يساويه في الفصاحة أو يقاربه فيها على ما تقدم بيانه ولا شك
في كونه متعلقا بدعواه صلى الله عليه لأنه إنما أتاه عقيب دعواه النبوة ۞
وكان مطابقا لدعواه فإنه ادعى تميزه على الخلق بمكانه وأن العرب لا يأتون بمثله

ولا بسورة من مثله ولو تظاهروا وتعاونوا فكان الأمر في ذلك
كما ادعاه صلى الله عليه وآله ومتى صح ذلك ثبت لنا صدق المقدمة الأولى
وهي أن المعجز ظهر على يديه صلى الله عليه عقيب دعوى النبوة ۞ وأما
بيان المقدمة الثانية وهي أن كل من ظهر المعجز عليه عقيب دعوى النبوة ۞
فهو صادق فالذي يدل على ذلك أنه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا ۞
ولا يجوز أن يكون كاذبا ۞ أما أنه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا ۞ فالذي
يدل عليه أنها قسمة دائرة بين نفي وإثبات ولا يجوز دخول متوسط بينهما
وبيان ذلك أنك تقول المخبر عن الشيء لا يخلو إما أن يكون مخبره على ما
يجري مجراه على ما تناوله الخبر أو لا يكون إن كان فهو الصدق وكان المخبر
به صادقا وإن لم يكن فهو الكذب وكان المخبر به كاذبا وقد أخبر محمد صلى
الله عليه وآله بأنه نبي فلا يخلو خبره من أحد هذين القسمين ۞ وأما أنه لا
يجوز أن يكون كاذبا فالذي يدل عليه أنه لو كان كاذبا لما صدقه الله تعالى ۞
بالمعجز ومعلوم أنه قد صدقه ۞ أما أنه لو كان كاذبا لما صدقه الله بالمعجز
فالذي يدل عليه أنه يكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح ۞ أما أنه يكون
قبيحا فلأنه يكون كذبا والكذب قبيح ۞ أما أنه يكون كذبا فالذي يدل عليه
أن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول لمن ظهر عليه وتصديق الكاذب كذب
أما أن المعجز يجري مجرى التصديق بالقول لمن ظهر عليه فلأن المدعي للنبوة
متى قال الذي يدل على صدقي أن الله تعالى يفعل هذه الفصاحة عند دعائي
أو عند هذا المنبت حيا أو يمكني مما لم تجر العادة من البشر كالمشي في الهوى
أو على الماء ثم فعل الله سبحانه له ذلك جرى ذلك مجرى أن يقول له صدقت
فيما ادعيت من النبوة ولا فصل عند من له خبرة بين التصديق بالقول وبين
إظهار المعجز عقيب الدعوى ونظير ذلك ما نعلمه في المشاهدات
نحو لو ادعى بحضرة الملك أنه رسوله إلى الرعية وأطلق أمره فيهم
وأنفذ حكمه عليهم ثم قال والذي يدل على صدقي أن الملك يرفع تاجه
من رأسه فيضعه فوق رأسي أو خاتمه من يده ويضعه في يدي أو غير ذلك
من ذلك ثم فعل الملك له ذلك بحضرة القوم كان فعله هذا يجري مجرى
التصديق بالقول لهذا المدعي فيما ادعاه من توليته له فيثبت بهذا أن المعجز

بلغ

جرى مجرى التصديق بالقول ۝ وأما أن تصديق العادة يكون ۝
والذي يدل عليه أن الكذب هو الخبر الذي إذا كان له مخبر أو ما جرى مجراه
كان لا على ما هو به ولا اشتباه أن من قال لكاذب فيما كذب به صدقت فيما قلت
كان هذا المصدق كاذبا لأنه قد أخبر عن الشيء لا على ما هو به ۝ وأما أن
الكذب قبيح فقبحه معلوم ضرورة متى كان عاريا عن جلب منفعة أو دفع
مضرة ولهذا لا يختلف العقلاء فيما هذا حاله ولا يرد على العاقل شبهة في ذلك
وهذا هو أمارة العلم الضروري فأما إذا كان فيه جلب منفعة أو دفع
مضرة فإن قبحه لا نعلم ضرورة في كل موضع لاختلاف العقلاء فيه وورود
الشبهة على من خالف فإن الأشعرية والخطابية والمطرفية يجوزون
حسنه إذا كان فيه جلب منفعة أو دفع مضرة وإنما نعلم قبح ما هذه سبيله
بأن نقول قد تقرر عند العقلاء التفرقة بين الصدق والكذب في باب الحسن
والقبح ولو كان الكذب لا يقبح إلا متى تعرى عن نفع وغرض لكان لا يقبح
إلا حيث يقبح الصدق فإن الصدق متى كان كذلك كان قبيحا وفي علمنا
بأن العقلاء يفرقون بين الصدق والكذب بفطر عقولهم في الحسن والقبح
دلالة على أن الكذب قد يقبح وإن كان فيه نفع وغرض ومن ذلك في توضيح
أن العاقل متى خير بين الصدق والكذب وقيل له إن صدقت أعطيناك دينارا
وإن كذبت أعطيناك دينارا فإنه يترك الكذب ويختار الصدق عليه
على طريقة واحدة مع علمه باستوائهما في كل نفع وغرض وليس ذلك
إلا لعلمه بحسن الصدق وقبح الكذب في هذه الصورة إذ لو كانا على سواء عنده
في القبح والحسن لما استمر اختياره للصدق على الكذب في هذه الصورة على
سنة واحدة وهذا يشعر بأن الكذب ما قبح في هذه الصورة
إلا للوجه الذي فارق فيه الصدق وهو كونه كذبا فيجب كما أن العلة في قبحه
هي كونه كذبا وجب اطراد العلة فيكون كل كذب قبيحا وهي ثبت
قبح الكذب على الإطلاق فلا شك أن إظهار المعجز الجاري مجرى التصديق
على من هو كاذب في دعواه يكون جاريا مجرى الكذب في أنه قبيح ۝
من حيث كان ملبسا وموهما للغير على ما لبس به فعلى هذا لو قال المرء
لأمير يعلم أنه فيه كاذب إن فلانا يصدقني فيما ادعيته ۝

والدليل على ذلك أنه يشرع عمامته من رأسه ويضعها فوق رأسه أو يمكن
من ذلك ثم فعل المصدق ذلك أو مكن منه لكان عند العقلاء جاريا مجرى
أن يقول له صدقت بالقول فقد ثبت أن التصديق بالقول قبيح فكذلك ما جرى
مجرى التصديق له لكان يكون قبيحا لأنه واقع في التلبيس والتغرير موقع
الكذب فثبت أن الله تعالى لو صدق الكاذب لكان قبيحا ۝ وأما أن الله تعالى
لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه في أول أبواب العدل فثبت أن من ظهر
عليه المعجز عقيب دعوى النبوة لو كان كاذبا لما صدقه الله بالمعجزة ۝ وأما أنه
قد صدقه فلأن كلامنا فيما قد وقع من التصديق لمحمد صلى الله عليه من الله تعالى
وقد تقدم بيان ذلك فصح بهذه الجملة ما ذهبنا إليه من نبوة محمد صلى
الله عليه وآله وصدقه فيما يخبر به وإصابته فيما دان به ولزوم اتباعه
والانقياد له في كل ما أمر به ونهى عنه وهذا أوضح لمن تأمله بحمد الله ومنه
واعلم أنه قد وقع الخلاف في إظهار المعجزات على غير الأنبياء عليهم السلام ۝
فحكي عن الإمامية أنه يجوز إظهارها على الأئمة وحكي عن الحشوية أنه
يجوز إظهارها على الصالحين ويسمونها كرامة وحكي عن عباد أنه يجوز ۝
إظهارها على الحجج في كل زمان ومن الناس من جوز إظهارها على الكفار
والكاذبين والصحيح أنه لا يجوز إظهارها إلا على الأنبياء عليهم السلام
والدليل على ذلك أن ظهورها طريق إلى العلم وطريق للمعرفة بالشريعة
بالنبوة صح
فلو جوزنا ظهورها على غير الأنبياء عليهم السلام لكان ذلك منفرا في
معجزاتهم وذلك لا يجوز لأنه يؤدي إلى أن لا يكون لنا طريق إلى العلم
بنبوة الأنبياء عليهم السلام وأما ما يلزم الكلام الرسول إذا ألزم الناس
الانقياد له لأهل الفطرة في معجزاته كان لهم أن يقولوا إنه يجوز ظهورها على من
ليس بنبي فلا يكون قد فارقك وبين غيرك فصح أنه لا يجوز ظهورها على صادق
ليس بنبي والدليل على أنه لا يجوز ظهورها على الكذابين هو ما قد سلف الدلالة
قبل هذا والذي يدل على أنه لا يجوز ظهورها على الصالحين أن ظهورها عليهم
يكون مفسدة والمفسدة قبيحة لا يفعلها الله تعالى أما أنه يكون مفسدة
فلأنها متى ظهرت على النبي وغير النبي قلت رغبة المكلفين في النظر في معجزات
الأنبياء ولا شك في قبح ما هذا حاله لأنه يكون قد صرف عن فعل الواجب

علوا لك قلنا انه يكون معجزة فاما ان الله تعالى لا يفعل المعجزة وقد
تقدم وبذلك يبطل قول من قال انه يجوز ظهورها على الكاذب ولان
المعجز لا يخلو اما ان يكون لاجل ان يعرف به صدق من ظهر
عليه او لاجل الشهوة لا يجوز ان يكون الغرض به صدق من ظهر عليه فقط
دون الشهوة لانه لو كان كذلك لوجب ظهوره على كل صادق والاوجب
القطع على كذب من لم يظهر عليه المعجز وقد علمنا خلاف ذلك فاذا
بطل ذلك لم يبق الا ما ذهبنا اليه من انه لا يجوز ظهوره الا ليعرف به
نبوة من ظهر عليه وما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه انه اخبر بالاخبار
الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل واشتهر
صحة ذلك وكل من اخبر بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور
المستقبلة على سبيل التفصيل فهو واستمر صدقه في ذلك كله اما الاول
فالذي يدل عليه ان الاخبار التي اخبرنا النبي صلى الله عليه من الغيوب قد
تضمنها الكتاب والسنة اما ما تضمنه الكتاب منه فكثير من ذلك
قول الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وهذه الاية تدل
على صدقه صلى الله عليه من وجهين احدهما ما قدمنا من انها ناقضة
للعادة لانها من جملة القران وقد بينا انه نقض لعادة العرب الوجه
الثاني انا لو سلمنا انها ليست بناقضة للعادة هي وسائر القران الكريم
وان العادة كانت جارية فيهم بان ياتوا بمثل القران فالخبر عن انهم لا ياتون
بمثله خبر عن الغيب وما جرى هذا المجرى قول الله تعالى قل ان كانت
لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم
صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم وهذه الاية تدل على نبوته
عليه السلم من وجهين احدهما انه صلى الله عليه قال لليهود وقال
لو تمنوا لماتوا وقد علموا ان امره سيبطل بان يتمنوا فان في تمنيهم
لما تمنوه من ذلك ابطال تكذيبه وقد حرصوا على تكذيبه ولم يقولوا
تمنينا ولست في ذلك الا لمنع صرفهم خوفه الله تعالى لهم عن التمني فهو كان
يقول للذي يدل على اني صادق انكم تحركون السنتكم ثم لا تحركونها
ولا تستطيعون ان تفعلوا ذلك ادل دليل على النبوة الوجه الثاني

انا لو سلمنا انها ليست بناقضة للعادة هي وسائر القران الكريم وان
العادة كانت جارية فيهم بان ياتوا بمثل القران فالخبر عن انهم
انه لو كان يجوز في العادة الا يتمنوا والحال ما قدمنا من حرصهم على ابطال امره وعلمهم
بان امره سيبطل بان يتمنوا لما تمكنهم من ذلك لكان الخبر عن انهم لا يتمنون جاريا مجرى
العبث وكان الامر في ذلك كما اخبر ومن ذلك قوله تعالى في كفار قريش ان
الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون
عليهم حسرة ثم يغلبون وقال تعالى فيهم ام يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع
ويولون الدبر فكان الامر في ذلك كما اخبر لانهم قتلوا يوم بدر واسر بعضهم
وانهزم باقيهم وقال تعالى ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه فدل
على انه قد كان اخبرهم بذلك وصدق الخبر ومن ذلك قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقال تعالى ويومئذ
يفرح المؤمنون بنصر الله وكان سبب ذلك ان فارس غلبت الروم اغتبط بذلك
المشركون انهزام الروم وان المسلمين [illegible] الروم لانهم كانوا اهل كتاب فاخبر
الله تعالى ان الروم تغلب ثم تغلب في بضع سنين وكان كما اخبر وقال تعالى الم تر
الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون
لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن
الادبار ثم لا ينصرون فعنى بذلك اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان الامر في ذلك
كما اخبر ومن ذلك قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون
ان غير ذات الشوكة تكون لكم يعني عير ابي سفيان والنفر الذين خرجوا
لنصرتها فظفروا بالنفر يوم بدر وقال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فكان الامر كما اخبر ومن جملة
ذلك قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل
به سلطانا فكان الامر في ذلك كما اخبر ومن ذلك قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح
ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا وعنى الفتح فتح مكة فدخل الناس

في دينه اقوالها وقال تعالى يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم ويابى
الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون هو الذي
ارسل رسوله بالهدى المشركون فظهر دينه على كل الاديان
لانه ليس من مله الا وللاسلام قد قهرها وذكر الله اخباره سبحانه في القران
عن اسرار المنافقين وما كانوا يكنونه من العداوة للنبي صلى الله عليه
وللمسلمين الى غير ذلك من الاخبار عن الغيوب الواردة في القران التي
لا يتسع هذا الموضع لايرادها جميعها فاما ما تضمنته السنة الشريفة من الاخبار
عن الغيوب على سبيل التفصيل فكثير نذكر في هذا الموضع ما يكون منبها
على غيره فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وعلى اله للزبير بن العوام انك
تقاتل عليا وانت له ظالم ولهذا لما ذكره امير المومنين عليه السلام ذلك
يوم الجمل عدل عن القتال وانشا يقول

ترك الامور التي تخشى عواقبها لله اعود في الدين وفي الدنيا
فاخترت عارا على نار مؤججة انى يقوم لها خلق من الطين

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وعلى اله لعمار بن ياسر رضي الله
عنه تقتلك الفئة الباغية واخر زادك من الدنيا صاع من لبن وكان
الامر كما قال والقصة معروفة عند من قرا السير والاثار ومن ذلك
انه صلى الله عليه وعد اصحابه كنوز كسرى وقيصر واخبر بان [illegible]
يقتل وقال بشر قاتل ابن صفية بالنار وقال لسلمان الفارسي
رضي الله عنه سوف يوضع على راسك تاج كسرى وقال لعائشة رضي الله
عنها ستنبح عليك كلاب الحوأب فكان كما قال وقال لعلي امير المومنين
عليه السلام لتخضبن هذه من هذه واخبر بانه يقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين واخبره انه يقتل رجلا مخدجا بعضد الثديه الذي كان له
بدن مثل حلمة الثدي وعليها مثل شعر الهر وقد قتله يوم النهروان
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة عن الغيوب على سبيل التفصيل
التي لو استقصيناها لطال بها الكتاب وفي ما ذكرناه منبه على ما لم نذكر
فثبت انه صلى الله عليه اخبر بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور
المستقبلة على سبيل التفصيل واستمر صدقه في ذلك واما الكلام

ومعلوم ان من اخبر بالاخبار الكثيرة عن الغيوب على سبيل التفصيل واستمر صدقه
في ذلك فهو نبي والذي يدل عليه انه يجب ان يكون عالما مخبرا بها ولا يكون عالما مخبرا بها
الا وهو نبي اما انه يجب ان يكون عالما مخبرا بها فلانه لو لم يكن كذلك لم يستمر صدقه
في ذلك اذ لا يجوز ان يستمر الصدق في مثل هذه الاخبار الكثيرة عن الغيوب المستقبلة
على سبيل التفصيل الا اذا كان المخبر عالما بما اخبر عنه فاما اذا لم يكن عالما بما اخبر
عنه لم يجز استمرار ذلك على وتيرة واحدة وانما يجوز ذلك في الخبر والخبرين
على سبيل الاتفاق والندور كما يتفق مثل ذلك في الافعال المحكمة فانه لا يجوز
ان يتفق وقوعه على سبيل الاستمرار الا ممن كان عالما واما الثاني وهو
انه لا يكون عالما مخبرا بها الا وهو نبي فلانا قد بينا انها امور معينة ولا يحصل العلم
بالغيوب وما يكون في المستقبل الا بوحي من جهة الله عز وجل اذ لا يعلم الغيب
الا الله تعالى وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه يجب ان يكون عالما مخبرا ان هذه الامور
من ان يكون انما علمها بوحي من جهة الله سبحانه ومتى علمها بوحي من جهته سبحانه
كان نبيا لانا قد بينا انه تعالى لا يحسن منه ان يظهر المعجز الجاري مجرى التصديق
بالقول على من ليس بنبي فاذا صح ذلك وجب ان يقضى بان هذه الاخبار الواردة
من قبل الله سبحانه انزلها على رسوله تصديقا لقوله وتاييدا لامره ومما يدل على نبوته
صلى الله عليه الاخبار الواردة المتضمنة لمعجزاته صلى الله عليه منها ما نعلم من طريق
التواتر ومنها ما نعلم من طريق الاحاد غير ان مجموعها يحصل به العلم كما نعلمه
من حال الاخبار الواردة في شجاعة عنتر وسخاء حاتم فان ذلك وان جهل باخبار
الاحاد الا انها لما كثرت اقتضت العلم فمن الاخبار الواردة في هذا الشان
ما روى جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال عملنا مع رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله في الخندق وكانت عندي شويهة سمينة وامرت امراتي فطحنت
شيئا من شعير وصنعت لنا منه خبزا وذبحت تلك الشاة فشويناها لرسول
الله صلى الله عليه فلما امسينا واراد رسول الله صلى الله عليه الانصراف عن الخندق
قلت يا رسول الله اني قد صنعت لك شويهة كانت عندنا وصنعنا شيئا من خبز هذا
الشعير واحب ان تنصرف معي الى منزلي وانما اريد ان ينصرف معي رسول الله صلى
الله عليه وحده فلما قلت له قال نعم ثم امر صارخا فصرخ ان انصرفوا مع رسول الله
صلى الله عليه الى بيت جابر قال فقلت انا لله وانا اليه راجعون فاقبل رسول الله صلى الله عليه

واقبل الناس معه فجلس واخرجها اليه قال فبرك وبقي واكل وتواردها الناس
كلما فرغ قوم قاموا وجا ناس حتى صدر اهل الخندق عنها وهي بحالها الاف ومن
ذلك انه صلى الله عليه انه لما نزل عليه قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين
دعا بني عبد المطلب وهم يومئذ ثمانية واربعون رجلا ثم اتى لهم بجنب شاه
وقدح لبن فاكلوا من الطعام حتى شبعوا وشربوا من اللبن حتى رووا والطعام
حاله واللبن حاله ثم فعل ذلك ثلاثة ايام ثم انذرهم صلى الله عليه واله واخبرهم
انه رسول الله اليهم وانه نذير لهم بين يدي عذاب شديد فقال ابو لهب لوهم
تكر يا بني عبد المطلب من سحر صاحبكم الا ما ترون ومن ذلك انه صلى الله عليه كان
في بعض الغزوات فنفد زادهم وجا اصحابه يشكون اليه فقال ائتوني بما فضل معكم
فاحضروه الى بين يديه صلى الله عليه ثم دعا الله تعالى فكثر ذلك الطعام قال
الراوي فاكلنا حتى شبعنا وتزودنا حتى ملانا كل جراب ومزود الى غير ذلك مما يعلم
ضرورة وكل ذلك يدل على صدقه صلى الله عليه لان زيادة لا يقدر عليه الا القادر
الطعام
بالقدرة فلا بد ان يكون من جهة الله تعالى اظهره عليه ليدل به على صدقه عليه السلام
فان قيل لو كان العلم بما ذكرتموه ضروريا لوجب ان يشترك العقلا فيه قلنا
انه لا يجب في كل الضروريات ان يشترك العقلا فيها لانها تنقسم الى ما يكون
من بداية العقول فيجب اشتراك العقلا فيه والى ما يكون مستندا الى طريقه
نحو العلم بمخبر الاخبار ونحو العلم بالمدركات وغيرهما فان ما هذا سبيله انما
يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقها ولهذا جاز في اصحاب الحديث
ان يعلموا تفصيل بعض غزوات النبي صلى الله عليه على التفصيل ضرورة وان لا يجب
ان يعلمه كل واحد لما لم يشتركوا في طريقه فان قيل ما انكرتم ان الهوا استحال
طعاما لان الطعام كثرت اجزاؤه قلنا لو كان كما ذكرتموه لكان لا بد من ان يكون
معجزا له من حيث يكون فيه نقض العادة فيدل ذلك على صدقه وبعد فان الهوا
شي لطيف فكيف يستحيل الى ما يشبع منه العدد الكثير فلا بد من زيادة الاجزا
وهو الذي قلناه وبعد فلو استحال الهوا طعاما في ذلك المكان حتى يشبع منه العدد
الكثير لكان يجب ان يستحيل طعاما في سائر المواضع والمعلوم خلافه ومن جملة
معجزاته صلى الله عليه التي يعلم من طريق التواتر انه دعا شجرة فجاءته تخد الارض خدا
ثم قال لها ارجعي فرجعت من غير جاذب ولا دافع ولا شبهة في كون هذا

حاله معجزا لا على صدق من ظهر عليه فان قالوا ما انكرتم انه كان معه جاذب يجذب
به الشجرة قلنا فباي طريق عادت الى مكانها فان قالوا كان معه دافع يدفعها
الى مكانها قلنا لو كان كذلك لوجب ان يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحص عن
حاله والاجتهاد في ابطال امره فلما لم يظهر منهم انكار لذلك والحال ما قدمنا دل على
انه لم يكن شي مما ذكره السائل وبعد فان الجاذب والدافع اذا اجتمعا وجب
ان تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها لتكافيهما والمعلوم خلاف ذلك ومن جملة معجزاته
صلى الله عليه انه كان يخطب الى جذع فلما نصب له المنبر ولما عدل الى المنبر حن
الجذع اليه كحنين الناقة الى ولدها حتى التزمه فسكن وذلك يدل على صدقه صلى الله عليه من
حيث كان ناقضا للعادة فان قيل ما انكرتم انه كان في الجذع خروق يتخرق فيه الريح
فيها فيسمع منه ذلك الصوت فشبهها الحنين قلنا لو كان كذلك لوجب ان يسمع قبل
ذلك او بعده ومعلوم ان ذلك لم يسمع الا في الحال الذي قلناه ومن جملة معجزاته
صلى الله عليه تسبيح الحصى في يده وذلك مما قد تواترت به الاخبار وهو دال على
صدقه لانه لا يكون الا من فعل الله سبحانه من حيث ان القادر بالقدرة لا يصح منه ذلك
واذا كان من فعل الله سبحانه فلا يحسن فعله الا للتصديق ومن جملة معجزاته صلى الله
عليه انه وضع يده في ميضاة فيها ما ففاض الما من بين اصابعه حتى شرب منه خلق كثير
وتوضوا منه ومن ذلك ما روي انه صلى الله عليه كان في بعض الغزوات وكان
على ظهورهم وشل يكفي الراكب والراجل فقال النبي صلى الله عليه لاصحابه من ورد منكم
الى الما فلا يحدثن فيه شيا حتى اتي فلما وصل رسول الله صلى الله عليه اخذ كفا من الما
فوضعه في فيه ثم مجه في الما فغزر ذلك حتى كفى القوافل ومن ذلك ما روى البرا
بن عازب قال كنا في بعض الغزوات مع النبي صلى الله عليه فوصلنا موضعا فيه حسي فيه
ما قليل فسقي الناس منه حتى اخذوا الطين مع الما فعلم النبي صلى الله عليه بذلك فاخرج
سهما من كنانته وقال اغرزوه فيها وقل بسم الله قال البرا ففعلت ذلك ففار الما
قال اصحاب البرا لولا انا حدثنا البرا لم نعرف ولا شك ان هذه امور خارقة للعادة وهي
من فعل الله سبحانه لانه لا يقدر على فعل الاجسام سواه فيجب ان يقضى بانه فعلها تصديقا للنبي
صلى الله عليه ومن جملة معجزاته صلى الله عليه واله انه كلمه الذراع الذي جاءت به اليهوديه
بعد ان سمته فلما كلمه وقال يا رسول الله اني مسموم تركه صلى الله عليه وقال لها
يا عدوة الله ما دعاك الى هذا قالت قتلت رجالي فقلت ان كان ملكا ارحت

ومن ذلك كلام الذيب والاصل في ذلك ما دوي
الناس منه وان كان نبيا فيعلم ومن ذلك كلام الذيب والاصل في ذلك ما دوي
عن اهبان السلمي انه قال كنت ارعا غنما لي فجا ذيب صغير فاحتمل منها شاة فتبعه
من ذلك وطلبه والله ما رايت كاليوم ذيب صغير يحمل شاة كبيره فترك الذيب الشاة
فاقبل علي وقال بلى والله واعجب من ذلك ان محمدا يدعوكم الى دين الحنيفيه
وانتم لا تجيبونه ومن ذلك قصة الثعلب روى ابو ذر قال كنا عند رسول
الله صلى الله عليه فاتاه اعرابي على ناقة له فنزل ودخل فاجلسه رسول الله صلى
الله عليه واله امامه ثم قال حدث الناس ما كان من امر ثعلبك قال
يا رسول الله انا رجل من اهل خزان حيث احطب من واد فقال له السيال
فبينا انا في الوادي احطب الحطب على ناطحه هذه اذا انا بهاتف يهتف من
جانب الوادي يا حامل الحزمه من سيال هل لك في اجر وفي نوال
وحسن شكر اخر الليالي انقذك الله من الاغلال ومن سعير النار والانكال
فامن بدين النبي الافضال وحلي من وهو الجمال فالتفت فاذا ثعلب مربوط
الى سحره فقال الثعلب يا حامل الحزمه لا ابام عجبت من شأني ومن كلام اعجب من
مسقسم للكفر بالازلام هذا الذي بالبلد الحرام في صدق جا بالاسلام والهدى
والدين والاحكام وبالصلاة الخمس والصيام والبر والصلات للارحام
مهاجر في فيه كرام غير معارب ولا لئام فدهشت لاجله فاذا هاتف اخر يقول
يا حامل الحزمه من جزر الحطب اما ترى وانت شيخ منجب وقد علم ووفا ووار
ان الذي سمي دود وكوكب محمدا اسد ديوان العرب فانشا الثعلب يقول
ان الذي تسمعه يعيني ملعون جرا ايما ملعون يدس في الله يعودن يعيرك
عن عبد الكنيز دين فامن قد بك النفس بالنهوين على اخ مصطهد مبتلى ان
لم يغنيه علقت رهوني قال فاسد ما لله الي غير ذلك من معجزاته صلى الله عليه
وصحبه واله التي يتعذر احصاوها في هذا الموضع وهي كلها ناقضه للعاده وداله على
صدقه صلى الله عليه واله في دعوى النبوه غير انا امرنا الاستدلال بالقران وتبا روجه
اعجازه لانه اعظم معجزاته صلى الله عليه نشاه واظهرها نقلا وبرهانا لحب لا يمكن احد
من الخلق دفعه ولا رده فاما البشارات بالنبي صلى الله عليه الوارده في الكتب المنزله
على الانبيا قبله فكثيره غير انا ندكر في هذا الموضع ما نكون منها علما لم نذكره فمن
ذلك ان في التوراه ان يعقوب قال لا يزول الملك من يهودا والوحي من
رحليه حتى ياتي الذي له الملك واياه تنتظر الامم ومحمد ه عيناه كتاب الخمر

بضاا اسنانه كتاب اللبن وهذا يقتضي ان الذي يحي بزوال الملك من يهودا والوحي وذلك
يمنع ان يكون من سلطه اليهود ويقتضي ان يكون محمد صلى الله عليه لانه كان محمر العينين
ابيض الاسنان وقد روى ان حبرا من احبار اليهود حمره عينيه فوجد الامر كما ذكر في التوراه فكان
ذلك سبب الاسلامه وكذلك وكذلك عبد الله بن سلام لما عرف العلامات المذكوره
في التوراه كان ذلك سبب الاسلامه ولانه لم يزل لليهود امره حول المدينه وكان
الشرع اما اليهوديه او النصرانيه فما زال ملك يهود ولا نسخ وحي اولاده الا بمجي
محمد صلى الله عليه فصح انه الذي بشرت به الامم وفي بعض كتبهم عن الله تعالى انه موبد بني
قيدار بالملايكه فيحرجون اليكم بالخيل والسهم والسلاح فيدينونكم الدين ويهشمون
انا فكم بالحميه والغضب وينزعون منكم لباس عزكم ويسلبونكم ما له محركم وجميع رضا
يفعلون بكم ويبوا قيدار هم العرب فلو كانت العرب على خطا وضلال بما فعلوه باليهود
لما ايدهم بالملايكه ولا كان ما فعلوه قد رضيه الله تعالى وقد وقع ذلك يوم بدر فان الله
تعالى ايد النبي عليه السلم بالملايكه وكذلك فان جبريل عليه السلم اتى الى النبي صلى الله عليه
واله وسلم يوم خرج الى حرب اليهود وقال له ان الله قد امرني ان ازلزل حصونهم وان
القي في قلوبهم الرعب فصح انه عليه السلم الذي بشرت به الامم ومن جمله البشارات
بالنبي صلى الله عليه ما نروي في السفر الاول من التوراه ان الله تعالى قال لابراهيم عليه
السلم فاما اسماعيل فقد استجبت دعاك فيه وحصنته وعظمته كذلك
به جدا جدا واذخرته لامه عظيمه وفي السفر الخامس منها انه تعالى قال لموسى عليه
السلم في بني اسرايل اني سا قيم لهم من اخوتهم نبيا واجعل كلامي في فمه فيقول لهم
كل ما اوصيه به يريد بذلك محمدا صلى الله عليه لانه من ولد اسماعيل وبنوا
اسرايل من ولد اسحاق عليهم السلم فعلى هذه الطريقه يجري الكلام في هذا الموضع

فاما الموضع الرابع وهو الكلام في جواز نسخ الشرايع فالكلام منه
يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقه النسخ والبدا وثانيها في حكايه المذهب وذكر
الخلاف وثالثها في الدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف
ورابعها في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول فاعلم ان النسخ
والبدا في اصل اللغه هو ان ازاله يقال نسخت الرياح الاثار ونسخ فلان اي ازالتها واما
النسخ في الشريعه فبين العلما فيه خلاف كثير وموضع ذلك اصول الفقه
وهو عندنا ان ازاله مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي على وجه لولاه
لكان المنسوخ

ثابتا مع تراخيه عنه والدليل على صحة هذه الحقيقة انها تطرد في هذا المعنى وتنعكس وذلك
هو صحة امارة الحد على ما قدمناه ان ذلك وانما شرطنا في النسخ ان يكون ازالة لمثل
الحكم لان ازالة الحكم تكون بدا او شرطنا في المزال ان يكون شرعيا لان الاحكام العقلية
كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وما اشبه ذلك لا ينسخ وورود النسخ عليها لاستمرار
المصالح فيها وانما شرطنا في المزيل ان يكون شرعيا لان الاحكام الشرعية قد تزول
عند الاحكام العقلية كالاغما والجنون فانها قد تسقط عن المغمى عليه ولا يكون ذلك
نسخا لما كان المزيل عقليا من حيث انه لا يحسن تعبد من ليس بعاقل وقلنا على وجه لولاه
لكان المنسوخ ثابتا احترازا من الاحكام الشرعية التي تكون لها غاية او وقت فانه
قد يزول التعبد بها ولا يكون نسخا من حيث انها قد تزول ببلوغ الغاية الموقتة وان لم
يرد حكم شرعي بازالتها وقلنا مع تراخيه عنه احترازا من التخصيص المتصل كالاستثنا
وغيره فان ذلك لا يسمى نسخا لاجل مقارنته للحكم المزال فهذا هو الكلام في حقيقة النسخ
واما البدا فهو ما جمع شروطا خمسة احدها ان يكون المامور واحدا والفعل المامور به
واحدا والوقت واحدا والوجه واحدا والمكان واحدا فمتى تكاملت هذه الشروط
في الامر والنهي كان ذلك بدا ومتى اختل واحد منها لم يكن بدا امثال ذلك ان
يقول السيد لعبده يا سعيد اذا كان غدا وقت الظهر فاشتر اللحم السمين من السوق
ثم يقول له يا سعيد اذا كان غدا وقت الظهر فلا تشتر اللحم السمين من السوق فانا
نعلم بهذا انه قد بدا له مما امره به الاول ~~لما اختلف المامور به~~ ولو قال لخادم
اخر اذا كان غدا وقت الظهر فلا تشتر اللحم السمين من السوق لم يعد ذلك بدا
مما امره الاول لما اختلف المامور وكذلك الكلام في سائر شروطه
واما الموضع الثاني فعندنا انه يجوز نسخ الشرائع عقلا وشرعا والخلاف في ذلك
مع اليهود فان منهم من يجوز نسخ الشريعة عقلا وشرعا ويزعم ان محمدا صلى الله
عليه كان رسولا الى العرب دون غيرهم ومنهم من يحيل نسخ الشريعة عقلا
وشرعا ويزعم انه انما جحد نبوة نبينا عليه السلم لانه لم يكن له اية ومنهم من
يقول يجوز نسخ الشرائع من جهة العقل ولكنه يقول ان السمع قد ورد
بالمنع من النسخ ومنهم من يقول ان العقل يمنع من نسخ الشريعة انما قالوا
فمن جا بنسخها فليس بصادق واما الموضع الثالث وهو الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فهو ان الشرائع مصالح

والمصالح يجوز نسخها اما ان الشرائع مصالح فالذي يدل عليه ان المكلف يكون معها
اقرب الى القيام بالتكاليف العقلية وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله في الصلاة ان
الصلوة تنهى عن الفحشا والمنكر ولذكر الله اكبر وبقوله في الخمر انما يريد
الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلوة فهل انتم منتهون فبين تعالى ان الغرض بهذه التكاليف الشرعية هو التقرب الى القيام
بالتكاليف العقلية فثبت ان الشرائع مصالح واما ان المصالح يجوز نسخها فالذي يدل
عليه ان المراد بالنسخ هو ان ينهى الله تعالى عن مثل ما امر به في الوقت المتقدم او يامر بمثل
ما نهى عنه قبل ذلك ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان المصلحة في الذي امر به
في ذلك الوقت وان مثله مفسدة في الوقت الذي نهى عنه فيه واذا لم يمتنع ذلك حسن
منه تعالى ان ينقل المكلف من شرع الى شرع لعلمه باختلاف المصالح في ذلك كما لا يمتنع مثل
ذلك في مصالحهم العقلية كالصحة والسقم والغنا والفقر فانه تعالى ينقل ذلك لعلمه باختلاف
المصالح فيه فصح ما ذهبنا اليه من جواز نسخ الشرائع واما الموضع الرابع في ايراد ما يتعلق
به المخالف وابطاله فنحن نتكلم على كل فرقة منهم على انفرادها ونورد ما يتعلق به وجوابه
عنه ان شا الله تعالى اما من جوز نسخ الشريعة عقلا وشرعا وزعم ان محمدا صلى الله عليه
كان رسولا الى العرب دون غيرهم فالذي يبطل قوله انه متى ثبت انه رسول فقد ثبت
صدقه لان الرسول لا يكون الا صادقا فيلزمه تصديقه في كل ما اخبر به وقد اخبر انه
رسول الى كافة الانس والجن وعلم ذلك من دينه ضرورة وورد به القران الكريم
في قوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفي قوله وما ارسلناك الا كافة
للناس بشيرا ونذيرا وفي قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران فلما
حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين واما من قال ان نسخ
الشريعة يجوز عقلا وشرعا [illegible] وكذلك في ذكره تعالى في سورة الجن فبطل قول
من قال انه رسول الى العرب دون غيرهم واما من قال ان نسخ الشريعة يجوز
عقلا وشرعا وانه انما جحد نبوة نبينا عليه السلم لانه لم يكن له اية فالذي يبطل
قوله هو ما قدمناه من الادلة الدالة على صدقه فان قالوا ان الذي يدعونه من
المعجزات لنبيكم انما هو القران ووجه اعجازه هو الفصاحة ومن ليس بعربي
لا يمكنه معرفة ذلك فلا يلزمه قبول قوله قلنا الجواب عن ذلك انه يمكن
من ليس بعربي ان يعرف وجه اعجازه لانا قد بينا انه يدل على نبوته عليه السلم

[illegible]

من وجهين احدهما ان العرب عجزت عن الاتيان بمثله في فصاحته ونظمه ولا شك انه
يمكن من ليس ان يعرف ذلك بان يعلم ان العرب قد عجزت عن الاتيان بمثله مع انهم
اهل الفصاحة فانه يعلم حينئذ ان من ليس له يد في الفصاحة بالعجز اولى فيلزمه الحجة وهذه هي
الطريق لاكثر اهل زماننا الى معرفة اعجاز القران الكريم الوجه الثاني هو ما بينا
انه متضمن للاخبار عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل وان صدقه قد
استمر في ذلك وبينا ان من اخبر بذلك فهو نبي فبطل قولهم انه لا طريق لمن ليس يعرف الى
معرفة فصاحة القران وبعد فانا قد بينا ان لنبينا عليه السلام معجزات غير القران وهو
ما قدمنا من تسبيح الحصى وحنين الجذع وغير ذلك فلزم من علم ذلك من طريق التواتر
الاقرار بنبوته عليه السلام والمتابعة له فيما جاء به من الاحكام فان قيل جميع ما ذكرتم
من معجزاته عليه السلام مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد والمعجز يجب ان
يكون مما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد قلنا الجواب عن ذلك من وجهين
احدهما انا قد بينا ان المعجز هو الفعل الناقض للعادة المطابق لدعوى المدعي للنبوة
فابطلنا قول من يقول ان المعجز لا بد ان يكون خارجا عن جنس مقدور العباد الوجه
الثاني انا قد بينا ان لنبينا عليه السلام معجزات كثيرة لا يدخل جنسها تحت مقدور العباد
وهو ما ذكرناه من زيادة الطعام والماء فبطل قول من قال انه لم يكن له عليه السلام
فاما من زعم منهم ان العقل يمنع من نسخ الشريعة وان من جاء بنسخها فليس بصادق
فقوله باطل والدليل على بطلانه ان نسخ الشريعة يجوز ان ينهى الله سبحانه في وقت
عن مثل ما امر به من قبل ويامر في وقت بمثل ما نهى عنه من قبل وذلك سائغ لانه
لا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان ذلك الفعل مصلحة في الوقت المتقدم ومثله
مفسدة في الوقت المتاخر فيامر به في الوقت المتقدم وينهى عنه في الوقت المتاخر
كما انه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان مرض زيد وفقره مصلحة في وقت
وغناه وصحته مصلحة فيما بعد فيفعل به احدهما بعد الاخر بحسب ما علمه
من المصلحة واحتجوا فقالوا لو نهى الله تعالى عن مثل ما امر به لدل ذلك على
انه قد ظهر له من فساد ما امر به ما لم يكن ظاهرا او خفي عنه من صلاح ما امر
به ما كان ظاهرا وذلك مستحيل على الله سبحانه والجواب عن ذلك انا نقول
ليس يجب ما ذكرتم اذا نهى الله تعالى عن مثل ما امر به في وقت اخر لانه
لا يمتنع ان يكون قد علم فيما لم يزل انما امر به مصلحة حين امر به ومثله مفسدة

حين نهى عنه فلا يدل امره ونهيه على حدوث علم ولا ذهاب علم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا الا ترى ان الجمع بين الاختين كان جائزا في شريعة يعقوب عليه السلام
ثم صار محرما في شريعة موسى عليه السلام ولم يدل ذلك على ما ذكروه وبعد فان في
التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني قد جعلت كل
دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم
فلا تاكلوه ومعلوم ان موسى عليه السلام قد حرم كثيرا من الحيوان ولم يدل ذلك
على ان الله سبحانه قد ظهر له من فساد ما اباحه ما لم يكن ظاهرا او خفي عنه من صلاحه
ما كان ظاهرا فان قالوا ان نسخ الشريعة يؤدي الى ان يكون الحسن قبيحا وان
يصير ما كان يجب علينا فعله يحرم علينا فعله وذلك لا يجوز قلنا ان ما كان ذلك
يلزم لو نسخ نفس ما امر به ولسنا نجوز ذلك لانه يكون بدا والبدا محال والنسخ
على ما قدمنا الفرق بينهما وان ارادوا بقولهم ان نسخ الشريعة يؤدي الى ان يصير مثل الحسن
قبيحا ومثل الواجب محرما فهذا لا يمنع منه العقل الا ترى ان الكون في الدار باذن
صاحبها يكون حسنا ثم لو نهاه بعد ذلك عن الكون فيها في المستقبل لكان
الكون في المستقبل قبيحا ولم يؤد ذلك الى ان يصير الحسن قبيحا لما كان مثلا
للكون الاول وليس هو نفس الكون الاول كذلك ما نحن فيه فان الذي نهى
عنه النبي عليه السلام من التمسك بالشرائع المتقدمة ليس هو نفس ما تعبدهم الله تعالى
به قبل بعثة الرسول وانما هو مثله وبعد فانه كان يلزمهم الا يجوز لهم اتباع
موسى عليه السلام عند بعثة الله تعالى له اليهم لانه كان يقبح منهم قبل رسالته
واظهار المعجز عليه متابعته فاذا لم يمتنع ان يصير مثل القبيح حسنا فكذلك في مسالتنا
فبطل ما تعلقوا به وصح ان العقل لا يمنع من نسخ الشريعة فاما من منع من نسخ الشريعة
من جهة الشرع فقد تعلقوا بما رووه عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض الى غير ذلك من الالفاظ قالوا
فمن جاء بنسخ الشريعة لم يلزمنا قبول قوله والجواب عن ذلك من وجوه احدها
انه قد ثبت ما قدمنا من الادلة على نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وعلم من دينه ضرورة
انه قد اتى بنسخ كثير من شرائع من تقدم من الانبياء عليهم السلام فوجب القطع
على ان موسى عليه السلام لم يامر قومه بذلك لانه يكون امرا بما يخالف الله من جهة اتباعه
وذلك لا يحسن منه عليه السلام لانه قد ثبت انه معصوم عن ذلك الوجه

الثاني أنا لو سلمنا لهم أن موسى عليه السلم أمرهم بذلك لم يخل إما أن يريد به أن يتمسكوا
بالسبت ما دام صلاحًا لهم أو لا يريد ذلك والثاني باطل لأنه لا يحسن منه أن يأمرهم
بالتمسك بالشريعة صلاح لهم فلم يبق إلا أن يريد الأول وهو أن يتمسكوا به ما
دام صلاحًا لهم فإذا أخبر النبي الصادق أنه يجب عليهم ترك التمسك به قطعنا على
أن المصلحة قد زالت في التمسك به لئلا يؤدي إلى تكذيب أحد الصادقين الوجه
الثالث أنا لو سلمنا لهم أن موسى عليه السلم قال ذلك فإنا نتنازعهم في هذا
الخبر بثلاث منازل كل واحدة منها تقتضي بأنه لا تعلق لهم بما ذكروه المنزلة الأولى
أن نقول لهم إن هذا الخبر من أخبار الآحاد وأخبار الآحاد لا يصح التعلق بها في هذه
المسألة أما أنه من أخبار الآحاد فلأنه لو كان متواترًا لاشتهر وظهر
وعلم من دين موسى عليه السلم وشريعته ضرورة حتى يعلمه المخالف والموافق كما
علم من دين نبينا صلى الله عليه وآله أنه خاتم النبيين وكما علم قوله صلى الله عليه
لا نبي بعدي فإن ذلك مما ظهر عنه صلى الله عليه واشتهر وعلم ضرورة من
دينه صلى الله عليه حتى علمه من دينه المخالف والموافق ولا شك أن اليهود مختلفون فيما
بينهم في جواز نسخ الشرائع على ما قدمنا ذكره فلو كان هذا الخبر متواترًا فيما بينهم
لما وقع الخلاف الذي حكيناه عنهم في ذلك لأنهم عدد كثير لا يجوز أن يجحدوا
ما يعلمونه ضرورة فصح أنه من أخبار الآحاد وأما أن خبر الواحد لا يصح التعلق به
في هذه المسألة فلأنا قد بينا أن مسائل الاعتقاد يجب الوصول فيها إلى العلم اليقين
وهذه المسألة من مسائل الاعتقاد فلا يجوز أن يؤخذ فيها خبر الواحد لأنه لا
يوصل إلى العلم على ما تقدم بيانه في باب الرؤية وإنما يقتضي غالب الظن متى تكاملت
شرائطه وهي ثلاثة أحدها أن يكون الراوي عدلًا ضابطًا لأنه متى لم يكن كذلك
لم يحصل الظن بقوله فضلًا عن العلم والثاني أن يكون الخبر غير معارض من الأدلة
العقلية والسمعية لأن ما عارض ذلك وجب رده إن لم يمكن تأويله على ما يوافقها
إلا بتعسف والثالث أن لا يكون الخبر متناولًا لأمر من شأنه إذا صح أن يكون ظاهرًا
مشهورًا لأن ما هذا حاله لا يجوز أن يقصره النبي صلى الله عليه وآله على بعض
المكلفين دون بعض المنزلة الثانية أن هذا الخبر الذي رووه وارد بالعبرانية

وما هذا حاله فإنه لا يصح التعلق به فيما عرف منه أمانة وإن ورد بالعبرانية وفسر بالعربية صح

ومفسر بالعربية فذلك ظاهر لأن لغتهم عبرانية وقد أوردوه هاهنا بالعربية
وأما أن ما هذا حاله لا يصح التعلق به فيما نحن فيه فلأنه يمكن في تفسير العبرانية بالعربية
من التغيير والتحريف والتبديل ما لا يمكن معه الثقة بصحة الخبر على ما رووه إذ لا يمتنع أن
يكون قد ورد بالعبرانية ولا يمتنع أن يكون وارد بلفظ مشترك بحسب بعض
معناه أو بلفظ مستعار فحمله المفسر على بعض المعاني التي هي مشترك بينها دون بعض أو
على ما هو حقيقة فيه دون ما هو مستعار فيه ورواه بالعربية على ما ظنه من معناه ولهذا
ذكر بعض أهل العلم في أصول الفقه أنه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا إذا كان الراوي
ضابطًا عارفًا بمعناه ومنهم من منع من رواية الحديث بالمعنى على الإطلاق من حيث أنه
لا يؤمن أن يتوهم الراوي من معنى الحديث خلاف ما قصده المتكلم المنزلة الثالثة
أنه لو صح ما رووه من الخبر لم يمنع من نسخ شريعة النبي صلى الله عليه وذلك لأن الأمر المقيد
بالتأبيد لا يقتضي الدوام وإذا لم يقتض الدوام جاز نسخه أما أن الأمر المقيد بالتأبيد لا
يقتضي الدوام فلأنه وإن اقتضى الدوام بوضع اللغة فإن جهة العقل والعرف قد منعا
من حمله على الدوام أما العقل من جهة اللغة فلأن الدلالة الدالة على وجوب انقضاء //
التكليف وانقطاعه تمنع من حمل الأمر على ما يقتضيه ظاهره من جهة اللغة وأما
العرف فهو أن السيد متى قال لعبده لازم الغريم أبدًا لم يفهم منه الدوام بل يفهم منه
أن يلازمه حتى يقضيه الدين فإن قيل إنما لم يقتض الدوام من جهة العرف لأن هاهنا قرينة
لفظية قد منعت من حمله على الدوام وهو علمنا بأن السيد لا يريد من عبده ملازمة
الغريم إلا ما دام عليه ماله قلنا فإن صح ما يمثل ذلك فإنا نقول إن هاهنا قرينة
عقلية تمنع من حمله على الدوام وهو ما قد تقرر في العقول من وجوب انقطاع التكليف
ومن جواز اختلاف المصالح بحسب الأوقات والأشخاص فثبت أن الأمر المقيد بالتأبيد
لا يقتضي الدوام وأما أنه إذا لم يقتض الدوام جاز نسخه فلأنه يجري مجرى الأمر المطلق
والأمر المطلق يجوز نسخه أما أنه يجري مجرى الأمر المطلق فلأن شمول الخطاب المقيد
بالتأبيد للأوقات المستقبلة واستغراقه لها كشمول ألفاظ العموم لما تناوله من
الأعيان والأزمان والاستغراق لها ألا ترى أن قول القائل من دخل داري
أكرمته يستغرق جميع الأوقات والأشخاص التي يصح دخولها تحت الخطاب بدليل صحة
الاستثناء وصحة الاستثناء تدل على الاستغراق لأن من حق الاستثناء الحقيقي أن يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته على ما تبين ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى وكذلك فإن قول

القايل اما في الدار احد فيستغرق جميع ما يصح دخوله تحت هذا النفي بدليل انه يصح ان يستثني فيقول
الا زيدا او عمرا وصحة الاستثنا تدل على الاستغراق على ما بيناه في شانه فثبت ان الامر المقيد
يجري مجرى الامر المطلق في شموله للاوقات واستغراقه لها واما ان الامر المطلق يجوز
نسخه فهو مما لا اختلاف فيه بين اهل العلم فاذا جاز تخصيص ساير الفاظ العموم فكذلك هذا
اللفظ لان غايته ما في ذلك ان يصير اللفظ مجازا او مستعملا فيما لم يوضع له وذلك جايز
وروده في خطاب الحكيم والنسخ نوع من انواع التخصيص فجاز وروده في المقيد بالتابيد
كما يجوز وروده في المطلق فان قيل هذا ابا نكم على ان في التوراة المجاز فلما ذلك
ظاهر فان في التوراة في السفر الثاني جا الرب من سينا واشرق من ساعير وانور
واستعلن من جبال فاران والمراد بذلك امر الرب وهي البشارة بنبوة موسى وعيسى
ومحمد عليهم السلام لان المجي الحقيقي لا يجوز على الله تعالى فثبت انه مجاز وان الحكيم قد
خاطب به وكذلك قال في التوراة ان يعقوب عليه السلم خرج من بيت خاله فلقيه
الرب فاصطرعا فاخذ بساقه فاسره فسمي بذلك اسرايل الله والمراد بذلك
رسول الرب وهو جبريل عليه السلم فاذا ثبت ذلك صح ما ذكرناه من ان الامر المقيد
بالتابيد يجوز نسخه كما يجوز ذلك في المطلق وقد بين صاحب الكتاب
رضي الله عنه هذه المسلة في كتابه الفايق في اصول الفقه فلا نطول بذكرها في هذا
الموضع فان اصول الفقه التي بعده المسلة فيطول ما يتعلقوا به في هذا الخبر وعلى ان
في كتبهم الفاظ التابيد وليس المراد بها الدوام من ذلك ان في التوراة في العبد
يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا
وقال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة الى غير ذلك مما يطول ذكره في هذا الموضع
فاذا جاز ان يقول يستخدم ابدا ثم يزيل ذلك عند زوال يتعلق المصلحة به جاز ان
يقول تمسكوا بالسبت ابدا ثم يزيل ذلك اذا صار غير صلاح والدليل على عدولنا
عن ظاهر ما ذكروه ما دللنا به على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وعلى هذه
الطريقة يجري الكلام في التوراة بحسب هذا الموضع فصل
في القران قال صاحب الكتاب رضي الله عنه اعلم ان القران الكريم
لما كان من اعظم معجزات النبي صلى الله عليه شانا واوضحها دلالة وبرهانا وكان
منصوبا للدلالة على نبوته وللدلالة على احكام شريعته صلى الله عليه اقتضى ذلك
ان يفرد الكلام فيه فصلا واذا اردنا الكلام فيه تكلمنا في سبعة فصول

احدها في حقيقة الكلام والمتكلم وثانيها في معنى وصفنا الله تعالى بانه متكلم ومعنى
وصفنا للقران بانه كلامه تعالى وثالثها في الدليل على ان القران كلام الله تعالى ورابعها
انه حق لا باطل فيه وخامسها انه قد نزل من السما الى الارض وانه مسموع الان
وسادسها انه نقل من الامة الى انقطاع التكليف حجة لهم وعليهم وسابعها انه محدث
مخلوق اما الفصل الاول في حقيقة الكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعدا وكان
مسموعا متميزا قلنا ما انتظم من حرفين احترازا عن الصات فانه وان وجد
منه ما هو مسموع لا يسمى كلاما واشترطنا ان يكون متميزا لما لم يكن متميزا والدليل
على صحة هذه الحقيقة انها تطرد وتنعكس في هذا المعنى وقد بينا ان ذلك من امارات صحة
الحد وقد قيل في حد الكلام انه الحرف الواحد من الاصوات فما زاد عليه من ذلك اذا علم
من حال فاعله انه تعلمه بما هو جنسه من الحروف التي هي من قبيل الاصوات وحقيقة
المتكلم هو الفاعل للكلام والدليل على صحة هذه الحقيقة ان اهل اللغة متى علموا ان الكلام
وقع من جهة الواحد منا بحسب قصده وداعيه سموه متكلما ومتى لم يكن كذلك لم يسموه
متكلما ولهذا فانهم لما اعتقدوا في كلام المصروع انه لم يوجد بحسب قصده وداعيه
لم يصفوه بانه متكلم به وقالوا ان الجن يتكلم على لسانه فصح ان المتكلم هو فاعل الكلام
وهذا الوصف ظاهر في اللغة كظهوره في السائر والضارب فانهم يصفون بذلك من
فعل الضرب والشتم ولا يصح قول من قال ان المتكلم هو من قام به الكلام لان الكلام
قد يقوم باللسان والصدى فلا يوصفان بذلك بل المتكلم هو جملة الانسان دون اللسان
والصدى وكذلك فان الله تعالى قد اوجد الكلام في الشجرة والغمام وكان المتكلم هو
الله تعالى دون الشجرة والغمام واما الفصل الثاني وهو في معنى وصفنا الله بانه
متكلم ووصفنا للقران بانه كلامه فاعلم ان وصفنا الله سبحانه بانه متكلم هو انه
فاعل للكلام لانا قد بينا ان الكلام يضاف في اصل اللغة الى المتكلم بمعنى انه فاعله كما
في المفعل والضارب والسائر ثم صار الكلام يضاف في عرف اللغة والشرع الى
المبتدي له والمنشي وان لم يكن فاعلا لعين ما سمع منه في الحال ولا بناء على حقيقة
في العرف والشرع الى الحاكي والمحتذي وان كان فاعلا لعين ما سمع منه في الحال فان
صبيا لو انشد قصيدة امرئ القيس وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
الى اخرها لعصبنا بان ما سمع من الصبي في الحال كلام امرئ القيس وقوله لا كلام الصبي
وقوله وان كان الصبي فاعلا لعين ما سمع منه في الحال لانه الحاكي والمحتذي وامرئ

التنبيه هو المبدي والمنشي فاذا صح ذلك صح وصفنا للقران بانه كلام الله سبحنه وانه تعالى متكلم
به هو انه ابداه لذلك وانشاه وان كان العبد هو المحدث لعبر ماسمع في الحال وادرك
بيان عليه مثله وهو طاهر وبقاه عليه مع تلاوه وهو حسن وعلى هذا ورد الترغيب
عن النبي صلى الله عليه في تلاوة القران وقال عليه السلم زينوا القران باصواتكم وقال
في القران اتلوه فان الله ياجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات اما اني لا اقول
الم حرف ولكن الالف عشرا واللام عشرا والميم عشرا الى غير ذلك من الترغيب
فصح ان القران يضاف الى الله تعالى عرفا وشرعا لما كان هو المبدي له والمنشي وان كان
العبد هو الحاكي له والمنشي والمحدي واما الفصل الثالث في الدليل على ان
القران كلام الله تعالى فقد بينا ان هذا القران الذي بيننا والذي نتلوه كلام الله تعالى
ووجه دليله والخلاف في ذلك مع الاشعرية والكلابية والمطرفية فانهم اتفقوا
على ان هذا الذي بيننا ليس بكلام الله تعالى ثم اختلفوا فذهبت الاشعرية الى ان هذا الذي
نتلوه ليس بقديم ولا تكلم الله سبحنه به ولا تسله قط وانما هو عبارة عن الكلام
القديم وان القران القديم هو كلام واحد قائم بذاته تعالى ليس بصوت ولا حرف
وقالوا انه واحد لا يتجزي ولا يتبعض وهو امر ناسخ ومنسوخ ونهي عن اشيا مختلفه وخبر
عن اشيا مختلفه كثيره وان الكلام معنى قائم بذات المتكلم شاهدا وغايبا وذهبت
الكلابية الى ان كلام الله تعالى معنى ازلي قائم بذاته تعالى وانه شي واحد وهو مع ذلك
توراة وانجيل وزبور وفرقان وان هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام
الله تعالى وقالوا ان كلامنا هو الذي نسمعه وليس بمعنى قائم بذات المتكلم ففرقوا
بين الشاهد والغائب في ذلك وذهبت المطرفية الى ان هذا المتلو ليس بكلام الله
تعالى وان كلامه تعالى معنى قائم بذات ملك يقال له ميخائيل وليس بحرف ولا صوت
واذا اردنا ان ندل على صحة ما ذهبنا اليه في هذا الفصل كلمنا في ثلاثة مواضع احدها
ان ندل على ان هذا الذي بيننا كلام الله تعالى وثانيها في ابطال قولهم بكلام قديم
ازلي وثالثها في ابطال قولهم انه قائم بذاته وليس بحرف وليس بصوت اما
الموضع الاول وهو ان هذا الذي بيننا كلام الله تعالى فالذي يدل عليه وجهان
احدهما ان النبي عليه السلم كان يدين بذلك ويخبر به وهو عليه السلم لا يدين الا بالحق
ولا يخبر الا بالصدق اما انه كان يدين بذلك ويخبر به فذلك معلوم ضرورة من
دينه عليه السلم عند كل من سمع سيرته واخباره وعرف احواله واما انه عليه السلم

واما انه عليه السلم لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق فالذي يدل عليه هو ما بينا
من انه رسول صادق وارسله مرسل حكيم لا يجوز ان يظهر المعجز على الكاذب
في اخباره ولا المبطل عما يدين به الوجه الثاني ان الصحابة اجمعت على ذلك واجماعهم
حجة اما انهم اجمعوا على ذلك فذلك معلوم ضرورة عند كل من عرف احوالهم وسمع
سيرهم واخبارهم فانهم كانوا لو سئلوا عن القران وعن كلام الله تعالى لا
شاروا الى هذا الذي يتلوه ولا يعرفون سواه وكان بعضهم يحتج على البعض الاخر
فيما يريدون اثباته من الاحكام او نفيه يحقق ذلك ان المشهور عن عمر بن الخطاب
بعد وفاة النبي صلى الله عليه انه انكر موت النبي صلى الله عليه ورد ذلك على من سمعه
منه وقال ان الله رفعه كما رفع عيسى بن مريم فبلغ ذلك الى ابي بكر فقال له الم تسمع
قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون فرجع عمر عن قوله ذلك فصح انهم كانوا
يعتقدون ان هذا الذي بيننا كلام الله تعالى ويدل على ذلك قوله تعالى وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ولا خلاف بيننا وبين المخالف في هذه
المسلة في ان هذا الذي يسمونه حكاية او عبارة حجة لنا وعلينا ومعلوم ان كلام
الله الذي سمعه المشرك من النبي صلى الله عليه ليس هو المعنى القديم القائم بذات الباري
تعالى كما زعمه الاشعرية والكلابية ولا هو المعنى القائم بذات الملك على ما تزعمه
المطرفية وانما هو القران المسموع من النبي صلى الله عليه ومن غيره من التالين له وقد
قال تعالى ان هذا القران يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون وهذا اشاره
الى موجود بين ايديهم ولا يصح كونه قاصا عليهم اكثر الذي هم فيه يختلفون فصح
ما ذهبنا اليه في هذا الموضع واما الموضع الثاني في ابطال قولهم ان كلام الله تعالى
معنى قديم ازلي فالذي يبطل قولهم هذا هو ما بينا من انه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه
في القدم وبعد فان قولهم بالكلام القديم الازلي يبطل معنى المتكلم لانا قد بينا
ان المتكلم هو فاعل الكلام وانه جار في هذا الباب مجرى المنفصل فكما ان المنفصل
هو فاعل الفعل ولا يعقل منه سوى ذلك كذلك المتكلم فمتى اثبتوا كلام الله تعالى قديما
ازليا بطل وصفه بانه متكلم فان قيل لو لم يكن كلامه تعالى قديما لم يكن متكلما فيما
لم يزل واذا لم يكن متكلما فيما لم يزل كان اخرس او ساكتا كما ان الواحد منا اذا لم
يكن متكلما كان اخرس او ساكتا فاذا لم يجز الخرس والسكوت على الله تعالى كان متكلما
فيما لم يزل واذا كان متكلما فيما لم يزل كان كلامه قديما قلنا انه ليس المتكلم

بكونه متكلما حالا حتى يصح ان يقال انها ثابتة فيما لم يزل وعن انه فيما لم يزل وانما المرجع
بكونه متكلما الى انه فعل الكلام على ما تقدم كما ان المرجع بكون الجسم اسود الى وجود السواد
فيه بدليل انا متى عرفنا من انفسنا العلم بوجود السواد فيه لم نعقل كونه اسود فلو كان
للمتكلم بكونه متكلما حال لوجب ان يعلم بتلك الحال وان عرفنا من نفوسنا العلم بوجود الكلام
كما ان المتحرك لما كان له بكونه متحركا حال وجب ان يعلمها وان عرفنا من نفوسنا العلم
بالحركة ولا شك انا متى لم نعلم وجود الكلام من جهة الواجد منا لم نعقل كونه متكلما
فاذا ثبت انه ليس للمتكلم بكونه متكلما حال بطل ما اوردوه ولم يلزم ما ظنوه
من انه تعالى اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا وانما يلزم من ذلك ان يكون
تعالى غير فاعل للكلام ونحن كذلك نقول لانه ليس بحال وكونه متكلما فيما لم يزل
محال لما قدمنا فاما ما سهم لذلك على الواجد منا فهو غير صحيح على الاطلاق لان
الواجد منا قد لا يكون متكلما ولا يكون ساكتا ولا يكون اخرس بان يكون غير قادر
على فعل الكلام او يكون مصونا او طفلا وبعد فانما يلزم في الواجد منا اذا لم يكن
متكلما ان يكون اخرس او ساكتا كما لما كان متكلما بالة فاذا لم يكن فاعلا للكلام مع
كونه قادرا عليه كان اخرس او ساكتا وبعد فانه يلزمهم ان يكون كلام الله
تعالى محدثا لانه اذا لم يجز عليه الخرس والسكوت وكان متكلما على قضيتهم كان
فاعلا للكلام كما ثبت مثله في الواجد منا وهم لا يقولون بذلك وبعد فلو كان
متكلما فيما لم يزل لكان عابثا تعالى الله عن ذلك لان الغرض بالكلام متى لم يكن راجعا
الى المتكلم هو افهام الغير معنى من المعاني فكان يلزمهم ان يكون قوله تعالى يا نوح
اهبط بسلام منا وقوله لموسى عليه السلام اخلع نعليك انك بالواد المقدس وما
اشبه ذلك عبثا لقدم المخاطب فيما لم يزل فبطل قولهم انه متكلم فيما لم يزل
وبطل قولهم بان له كلاما قديما او ازليا واما الموضع الثالث في ابطال
قولهم انه قائم بذاته تعالى فاعلم انهم ان لم يفسروا اقامته بذاته بحلوله فيه لم يكن
له معنى معقول وقد بينا فيما تقدم ان الحلول لا يصح الا في متحيز وانه تعالى ليس
بمتحيز فلا يجوز حلول الكلام بذاته ولا غيره من المعاني فان قالوا انا نريد
بقيامه بذاته تعالى انه موجود بالله تعالى بمعنى انه لولا الله لما وجد قيل لهم قد كان
غرضنا وهو القول بحدوثه لكن هذا اللفظ لا يصح اطلاقه كما لا يصح ان يقال ان
السما قائمة بذاته تعالى بمعنى انها موجودة به فاما قولهم بكلام ليس من جنس الاصوات
ولا الحروف فهو اثبات ما لا طريق اليه فلا يصح وصفه بانه كلام لان المعقول

من الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة كما ان المعقول من المشي الحركة
المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحرف ولا صوت وهو ما في النفس الا ترى ان
يقول في نفسي كلام فبطل قولكم ان المعقول من الكلام هو المنتظم من الاصوات
والحروف قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
قلنا ان خلافنا لكم في هذا الموضع من وجهين احدهما من جهة المعنى وهو انا لا نثبت
في النفس معنى زائدا على الاعتقادات والظنون والافكار والعزوم وما جرى مجراها
والاخر من جهة العبارة وهو هل يسمى ما في النفس كلاما على الحقيقة ام لا اما الوجه
الاول فالذي يدل على قولنا فيه هو انه لا طريق الى اثبات معنى زائد على ما ذكرناه ولا
نجده من انفسنا فان قالوا انه موجود في النفس فان الانسان اذا هم بالكلام
نجد في نفسه تفرقة قبل ان ينطق بلسانه ويقول في نفسي كلام قيل لهم ان الذي نجده
هو التفكر في الكلام والعلم بترتيبه ونظامه والعزم على ادائه كما يتفكر الانسان
في الكتابة قبل ان يكتبها وكما يتفكر في البناء قبل ان يبنيه واذا عرضنا على انفسنا التفكر
في الكلام والعلم بنظامه والعزم على النطق به لم نعقل شيئا اخر واما الوجه الثاني
وهو هل يسمى ما في النفس كلاما على الحقيقة ام لا فاعلم انه اذا ثبت انه ليس في النفس
الا ما ذكرنا على ما قدمنا في الوجه الاول علمنا ان قول القائل في نفسي كلام هو مجاز اي
في نفسي العزم على الكلام كما يقول في نفسي السفر اي العزم على السفر لانه لا شبهة في
ان العلوم والافكار والارادات ليست من قبيل الحقيقة ولا بناء على الحقيقة وبعد فلو
كان ما في النفس يسمى كلاما على الحقيقة لما وصف اهل اللغة الساكت بانه غير
متكلم لجواز ان يكون في نفسه كلام كما لا يصفونه بانه غير مريد لما جوزوا
ان يكون في النفس ارادة لا يقفون عليها وبعد فلو ثبت ان في النفس كلاما
وقالوا ان كلام الله تعالى في معناه لكان محدثا لان الذي نجده في نفوسنا نجده
مرتبا بعضه في اثر بعض سواء كان ذلك فكرا او كان معنى اخر الا ترى ان الانسان
اذا عزم على مخاطبة الامير بكلام لم يتصور له قال في نفسه اذا لقيت الامير
قلت له كذا ثم كذا ولا نجد ذلك موجودا في نفسه معا بل نجد بعضه في اثر
بعض كالكلام المؤلف من الاصوات والحروف فكما لا يجوز ان يكون المؤلف
من الاصوات قديما فكذلك الموجود في النفس فبطل قولهم بانه كلام ليس
بحرف ولا صوت واما الفصل الرابع
وهو ان كلام الله تعالى حق

في اصول الشريعة وفروعها عليه اجمعوا واما ايراد المطاعن

لا باطل فيه وانه لا زيادة فيه ولا نقصان فهذا هو مذهبنا والخلاف في ذلك مع
المجبرة والامامية اما المجبرة فانهم يقولون انه باطل وان فيه التناقض والتكرار
والهجر وغرضهم بذلك التشويش على ضعفة المسلمين في القران الكريم والتسول على
ضعفة المسلمين واما الامامية فانهم يقولون انه لا يصح الاعتماد عليه قالوا لانه قد زيد
فيه ونقص منه وانما يصح الاعتماد عندهم على قول الامام الذي يدعون ثبوته وان
الزمان لا يخلو منه وانه معصوم والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه
اما الى المجبرة فانا لا نكلمهم في هذه المسألة لانها فرع على اثبات صانع حكيم فمتى ثبت ذلك
وصح ما قدمناه من نبوة محمد صلى الله عليه لما [illegible] القول فيه وهو القول بانا
صانع حكيم وانه قد ارسل الرسول الصادق وانما نكلمهم في اثبات صانع حكيم فمتى ثبت
ذلك وصح ما قدمناه من نبوة محمد صلى الله عليه وانه قد اخبر ان هذا القران الذي جاء به
حق لا باطل فيه بطل قولهم واما الامامية فالذي يبطل قولهم انا نقول لهم قد علم من
دين النبي صلى الله عليه واله ضرورة ان القران لا يجوز فيه الزيادة والنقصان وان الله
تعالى قد ضمن حفظه قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وكذلك فان
المعلوم من حال النبي صلى الله عليه انه امر بالتمسك بكتاب الله تعالى وذلك ظاهر في
قوله صلى الله عليه واله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
وقال صلى الله عليه فاذا التبست عليكم الامور كقطع الليل المظلم فعليكم بالقران
فانه شافع مشفع وشاهد مصدق من جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه
ساقه الى النار هو او نحو ذلك الخبر [illegible] من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن
حاج به عدل فلو كان النبي صلى الله عليه يعلم من حال القران ما ذكرته الامامية من انه
يقع فيه الزيادة والنقصان حتى لا يصح مع ذلك الاعتماد عليه او يجوز ذلك فيه لما
حسن منه ان يؤمن امته من الضلال اذا تمسكوا به ولا لحثهم على الرجوع
اليه عند التباس الامور لان ذلك يكون تغريرا وتلبيسا وذلك لا يجوز منه
صلى الله عليه لما ثبت من انه صلى الله عليه رسول صادق فبطل قولهم انه لا
يصح الاعتماد على القران الكريم واذا ثبت ذلك وقد بينا انه كلام الله تعالى
وجب ان يكون حقا لا باطل فيه لانا قد بينا انه تعالى لا يفعل الا الحكمة والصواب

فاما قول المجبرة ان فيه التناقض والتكرار والهجر فهو قول باطل لما قدمنا من انه
كلام حكيم لا يجوز ان يفعل الا الحكمة والصواب وبعد فلو كان ما ذكروه صحيحا
مع ما قدمنا من ان العرب كانوا من اشد الناس حرصا على ابطال امر النبي صلى الله
عليه وانهم كانوا يعلمون ان امره يبطل بالمعارضة لكان ذلك حجة لهم على النبي صلى
الله عليه في دفع ما اتى به وادعاه من نبوته عليهم لانهم كانوا اعرف بوجوه المناقضات
في الكلام من غيرهم لما كانوا عليه من الافتخار بالفصاحة والتبجح بها لا سيما وقد كان
يتلو عليهم سماع قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد وقوله تعالى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فلما عدلوا الى محاربته صلى الله عليه علمنا انه لم يكن لهم في القران الكريم
شيء من المطاعن التي ذكرتها الطائفة لان العاقل لا يعمل الامر الشاق في تحصيل غرضه
اذا كان يمكنه تحصيله بالامر الاسهل فصح ما ذهبنا اليه في هذا الفصل واما

الفصل الخامس وهو ان القران الكريم قد نزل من السما الى الارض وانه مسموع
بالاذان فهذا هو مذهبنا والخلاف فيه مع المطرفية فانهم ينكرون نزول القران الكريم
لاعتقادهم انه قائم بقلب الملك الاعلى لا يفارقه وينكرون ايضا سماعه وسماع
سائر الكلام والاصوات والدليل على صحة ما قلناه وفساد ما قالوه اما انه قد نزل
من السما الى الارض فهو من المعلومات الظاهرة من اهل ملة الاسلام من المعلوم
ضرورة من دين النبي صلى الله عليه واله فانه كان يخبر بان الله تعالى قد نزل عليه
القران وقد نطق القران الكريم بذلك في ايات كثيرة فقال تعالى انا انزلناه
في ليلة القدر وقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقال تعالى الله نزل احسن
الحديث كتابا متشابها وقال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وقال تعالى
وهذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها
والذين يؤمنون بالاخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون الى غير ذلك من
الايات التي يقتضي ظاهرها ان الله تعالى قد نزل القران على محمد صلى الله عليه وعلى
اله واما انه مسموع فذلك ايضا ظاهر فانه من جملة المحسوسات الذي لا
يتعذر سماعه الا على من حارت اذنه وقر وقد نطق القران الكريم بما يدل
على ذلك في ايات كثيرة منها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره

في سمع كلام الله ومنها قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق
منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ومنها قوله تعالى
وإذا تتلى عليه ... ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كأن لم
يسمعها كأن في أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم ومنها قوله تعالى وإذا تتلى عليه آياتنا
ولى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم ومنها قوله تعالى وإذ
صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما
قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى
يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم ومنها قوله تعالى قل أوحي إلي أنه استمع نفر من
الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد إلى غير ذلك من الآيات التي تشهد بالصحة
لما قلناه في هذا الفصل وأما الفصل السادس وهو أنه باق بين الأمة حجة لهم
وعليهم إلى انقطاع التكليف فالذي يدل عليه أنه لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن الكريم
باق بينهم حجة لهم وعليهم وذلك أيضا معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه
وآله لا خلاف وقد دل على ذلك قول الله تعالى أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقال تعالى أفلا يتدبرون القرآن أم على
قلوب أقفالها ولا يصح التدبر لشيء غير باق فصح ما قلناه من أنه باق بين الأمة يجب
عليهم أن يتدبروه ويعرفوا معانيه وقد دل على ذلك الآثار الواردة عن النبي صلى الله
عليه وآله منها ما قدمنا من قوله صلى الله عليه وآله إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن
تضلوا من بعدي أبدا كتاب الله وعترتي أهل بيتي الخبر إلى آخره فلو لم يكن القرآن
باقيا لما حسن منه أن يأمرهم بالتمسك بما ليس بباق ومنها قوله صلى الله عليه
إن هذا القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبة الله ما استطعتم إن هذا القرآن حبل
الله المتين وهو النور المستنير والشافع النافع عصمة من تمسك به ونجاة من
تبعه لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعتب ولا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد
اتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف منه عشر حسنات أما إني لا أقول الف
ولام ولكن الألف عشر واللام عشر والميم عشر ومن وقر القرآن فقد وقر الله تعالى
ومن استخف بحق القرآن فقد استخف بحق الله تعالى وحرمة القرآن عند الله
تعالى كحرمة الوالد على ولده وحملة القرآن يدعون في التوراة المحمودين من رحمة

المسلمين نور الله المعلن كتاب الله من والاهم فقد والى الله ومن عاداهم
فقد عادى الله يدفع الله عن مستمع القرآن بلوى الدنيا ويدفع الله عن تالي القرآن
بلوى الآخرة إلى غير ذلك من الآثار المرغبة في تلاوة القرآن وكل ذلك يدل على أنه
باق لصح تلاوته لأنه لا تصح تلاوة شيء لا يبقى وحفظه صار باقيا عرفا وشرعا أما العرف فهو ما نعلمه
من الرسائل والمناظرات وأشعار العرب فإنها ما تليت وتدورست صارت باقية
وأما الشرع فهو ما قدمنا من الأدلة الدالة على بقاء القرآن الكريم فصح ما ذهبنا إليه في
هذا الفصل وأما الفصل السابع وهو أن القرآن محدث مخلوق فهذا هو مذهبنا
والخلاف في ذلك مع الحشوية والكرامية والمطرفية أما الحشوية فذهبت إلى أن
القرآن الكريم المؤلف من الأصوات والحروف قديم وأما الكرامية فذهبت إلى أنه ليس بقديم
محدث وامتنعت من وصفه بأنه مخلوق وأما المطرفية فذهبت إلى أنه ليس بقديم ولا محدث
وكذلك قولهم في جميع الأعراض والذي يدل على بطلان ما ذهبت إليه الحشوية العقل
والسمع أما دلالة العقل فوجوه منها أن القرآن لو لم يكن محدثا لكان قديما لأنه لا
واسطة بين ذلك من حيث إنه قد ثبت أنه موجود وثبت أن كل موجود لا يخلو من قدم
أو حدوث ولا يجوز أن يكون القرآن قديما لأنه لو كان القرآن قديما لوجب أن يكون
مثلا لله سبحانه لمشاركته له في القدم والإلهية التي بها فارق المحدثات وقد ثبت أنه تعالى لا مثل
له ومنها أن القرآن لو كان قديما لوجب أن يكون مثلا لأنه قد ثبت أن القدم من
صفات الذات وثبت أن الاشتراك في الصفة الذاتية يكشف عن التماثل ولا شك أن حروف
القرآن غير متماثلة فبطل أن يكون قديما ومنها أنه لو كان قديما لاستحال عليه
التجزي لأن ذلك من حكم القديم وقد ثبت أن القرآن الكريم متجزي فإن نصفا وثلثا وربعا
وسدسا إلى غير ذلك فبطل أن يكون قديما ومنها أنه لو كان قديما لم يخل إما أن يكون
حروفه موجودة معا فيما لم يزل أو لا تكون موجودة معا فيما لم يزل بل بعضها
في إثر بعض ولو كانت موجودة معا فيما لم يزل لكان القديم ليس هو القرآن لأن
القرآن مترتب في الوجود يوجد بعضه في إثر بعض ولو كان موجودا معا لم يكن كلاما
ولما كان الحمد بأن يكون الحمد أولى من أن يكون المدح أو الرحم أو الحدم ولما كان الله تعالى قد
تكلم به على هذا النظام فإن قالوا إنه تعالى تكلم به فيما لم يزل معا ثم تكلم به على هذا الترتيب
قلنا عن هذا جوابان أحدهما أن هذا ليس من قولكم الثاني أنا قد بينا أنه لو وجد معا لما كان
كلاما ولما كان أحد متكلما وبعد فلو كان ذلك من قولهم

لكان قد اعاد حروفه مترتبه بعد ان لم يكن مترتبه وفي ذلك عدمها قبل اعادتها والقديم
لا يجوز عليه العدم لما تقدم فبطل ان يكون حروفه موجوده فيما لم يزل واذا لم يكن
كذلك لم يكن قديما لان القديم هو الموجود فيما لم يزل فان قالوا ان الحروف لم
تكن موجوده فيما لم يزل بل يوجد بعضها في اثر البعض قلنا انه متى كان كذلك وجب
القضا بحدوث حرف من الحروف لانها حتى كانت موجوده في الازل كانت محدثه لان المحدث
هو الذي لوجوده اول وهو سر ذلك ان اللام من الحمد لم يكن موجودا مع وجود الالف ثم وجد بعد
وكذلك الدال مع الحا ووجود الشي بعد ان لم يكن موجودا هو معنى كونه محدثا ه فاما الالف من
الحمد فانما يكون منتظمه مع باقي الحروف اذا انعدمت اللام لوقت واحد وما تقدم المحدث
بوقت واحد او اوقات محصوره فهو محدث من حيث انه قد صار لوجوده اول
يشار اليه ومن حق القديم ان يتقدم على المحدث بما لا اول له فبطل ان يكون
القران قديما ه ومما يدل على حدوثه انه من قبيل الاصوات والاصوات لا يجوز
عليها البقا والقديم يجب ان يبقى فالقران ليس بقديم ه اما انه من قبيل الاصوات
فذلك مما لا خلاف فيه بيننا وبين الحشويه ه واما ان الاصوات لا يجوز عليها البقا
فذلك معلوم ضروره بدليل انها لو كانت باقيه لوجب ان يدرك في الوقت الثاني
وجودها وقد علمنا خلاف ذلك ه واما ان القديم يجب ان يبقى فقد تقدم بيانه في
باب التوحيد فاذا بطل ان يكون القران قديما ثبت انه محدث لان كل موجود
ليس بقديم فهو محدث ويدل ايضا على بطلان قول المطرفيه من انه ليس بقديم ولا محدث
لانه قول لم هذا الحاصل وخروج عن قضايا العقول فان كل عاقل يعلم بفطرة عقله
ان الموجود لا يخلوا اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون فان كان لوجوده اول فهو
المحدث وان لم يكن لوجوده اول فهو القديم وقد ثبت ان القران موجود وبطل ان
يكون قديما فيجب ان يكون محدثا ه واما ما يدل على حدوثه من جهة السمع
فايات كثيره منها قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين

وقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون فوصف
الذكر المسموع بالحدوث وليس ذلك الا القران لانه الذي يوصف بانه مسموع
على الحقيقه دون التالي له والذكر هو القران فان الله سبحانه قد سماه ذكرا بقوله
وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسالون ه وبقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون ه ومنها انه تعالى لما حكى عن الكفار الطعن على القران وتجيبهم له بانه
كذب قديم الذي بهم في ذلك بما دل على حدوثه فقال تعالى وقال الذين كفروا للذين
امنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم
ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمه وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا وما كان قبله
غيره فلا اشكال في كونه محدثا ه ومنها قوله تعالى الر كتاب احكمت اياته ثم
فصلت من لدن حكيم خبير وهذه الايه تدل على حدوث القران من وجوه احدها
انه مركب من هذه الحروف التي هي الالف واللام والرا وما اشبهها ه وقد بينا ان
الترتيب دلالة الحدوث ه وثانيها انه وصفه بانه كتاب والكتاب هو المجموع ولذلك
سميت الكتيبه كتيبه لاجتماعها والاجتماع من صفات المحدث ه وثالثها انه
وصفه بانه محكم والاحكام من صفات المحدث ه ورابعها انه وصفه بانه
مفصل والمراد بذلك انه قطع فصوله وابان بعضه متقدم على البعض وذلك من اماره
الحدوث ه وخامسها انه اخبر انه من لدن حكيم خبير وما كان من
غيره فهو محدث لان القديم لا يكون موجودا من قبل غيره ه ومنها قوله تعالى
الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها وهذه الايه تدل على حدوثه من وجوه
احدها انه وصفه بانه منزل والقديم لا يجوز عليه النزول ه وثانيها انه وصفه بانه
حسن والحسن من صفات المحدث لان القديم لا يصح وصفه بانه حسن ولا قبيح وانما
ذلك من اوصاف الفعل ه وثالثها انه وصفه بانه حديث والحديث لا يكون
قديما لا لغة ولا عرفا ه ورابعها انه وصفه بانه كتاب والكتاب هو
المجموع والاجتماع من صفات المحدث على ما تقدم ه وخامسها انه وصفه بانه
متشابه والمراد بذلك ان بعضه يشبه البعض في جزالة الالفاظ وجودة معانيه

فلو كان قديما لم يكن مسبوقا لان القديم لا يسبقه غيره على ما تقدم بيان ذلك فبطل ما
يقوله الحشوية من ان هذا القرآن الذي هو مركب من الاصوات والحروف قديم ه
واحتج القائلون بقدم القرآن بان قالوا انه يشتمل على اسماء الله تعالى وقالوا الاسم والمسمى واحد
فيجب في القرآن ان يكون قديما مثل الله قالوا والذي يدل على ان الاسم والمسمى واحد ان احدنا
يقول عند الحلف بالله ووالله وهكذا يقول بسم الله ولا يكون كذلك الا والامر على ما قلناه
وكذلك قول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
اي السلام عليكما ه والجواب عما ذكروه ان الاسم هو المسمى جهالة مفرطة بلغة العرب
لانه لو كان كما ذكروه لوجب اذا سمى احدنا شيئا من المحرقات ان يحترق فمه اذا سمى
ذلك وما كلم من ذكر النار احترق فمه وعلى هذا قال بعضهم لو كان من ذكر النار احترق
فمه لما تفوه باسم النار مخلوق ه وبعد فكيف يصح ان يكون الاسم والمسمى واحدا
مع ان الاسم عرض والمسمى قد يكون جسما ه فاما ما ذكروه من الحلف بالله وبالله فليس من
حيث ان الاسم هو المسمى ولكن من حيث ان احدنا اذا اراد ان يظهر ذلك من نفسه
لم يمكنه الا بالعبارة عنه فلم يصح ما ذكروه ه وبعد فلو كان الامر على ما
زعموه لكان يجب في الله تعالى ان يكون محدثا فان الحلف باسمه محدث ه
واما قولنا بسم الله الرحمن الرحيم فانا انما نقوله لما فيه من التبرك ولانه تعالى
تعبدنا به والامر المحدث لا يلتبس العبد عند تلاوته ه واما قول لبيد الى الحول
ثم اسم السلام عليكما فهو مجاز ولسنا ننكر استعمال المجازات ه فان قيل ان كل ما في
الاسم وما ذكرتموه كلام في التسمية ولا يصح قياس احدهما على الآخر فهلا
فرق بين الاسم والتسمية الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القائل سميته فلانا وسميته
حسنة وبين ان يقول سماه اسما حسنا ولهذا [illegible] ونحو الاخر
[illegible] الكلام فبطل ما اوردوه ه ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى

الا له الخلق والامر قالوا ففصل بين الخلق والامر وذلك دليل على ان الامر غير مخلوق ه
والجواب ان هذا باطل لان مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين الا ترى انه تعالى فصل
بين نبينا وبين غيره من الانبياء عليهم السلام بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن
نوح ثم لا يجب ان لا يكون نبينا من الانبياء وكذلك فان الله فصل بين الفحشاء والمنكر بقوله ان
الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يجب ان يكون الفحشاء غير المنكر ه وكذلك فانه تعالى فصل
بين الفاكهة والرمان بقوله فيهما فاكهة ونخل ورمان ثم لا يجب ان لا يكون الرمان من جملة
الفواكه وكذلك في مسائلنا ه فان قيل فما فائدة الفصل بين الامر والخلق قلنا
قد يفصل للتفخيم والتعظيم كفصله بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة وكفصله
بين نبينا وبين غيره من الانبياء فان قال كما يفصل للتفخيم قد يفصل لاختلاف المذكور
فلم حملتم هذا الفصل على انه للتعظيم قلنا لقيام الدلالة على ان الامر مخلوق ولقوله تعالى
وكان امر الله مفعولا فبطل ما يتعلقون به ه واما ما يقوله الكرامية من ان القرآن محدث
وليس بمخلوق فقبل الشروع في ابطاله نتوهم نذكر معنى الخلق لغة وعرفا ه واعلم ان معنى
الخلق في اصل اللغة هو التقدير يقال خلقت الاديم فلم يبق منه مطهرة اي قدرت
قال الشاعر ه ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ه
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم ه وقال آخر ه
هذا المعنى حمل قول الله تعالى في قصة عيسى عليه السلام واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
معناه تقدر وتحدث الصورة على مقدار معلوم ه واما الخلق في عرف المتكلمين فهو احداث
الشيء على مقدار معلوم على وجه الاختراع وعلى هذا المعنى لا يصح وصف العبد بانه
خالق على الاطلاق لانه لا يقدر على الاختراع على ما تقدم بيان ذلك في موضعه من
هذا الكتاب وانما يصح وصفه بانه خالق على طريقة اهل اللغة ويتقيد ذلك
الاشكال [illegible] العبد خالق لفعله بمعنى انه مقدر له وعلى هذا المعنى حمل قول
الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلو لم يكن خالق سواه على ما ذكرنا لم يصح هذا
الاطلاق واذا صح ما ذكرناه في معنى الخلق لم يمتنع وصف القرآن بانه مخلوق على
المعنيين كليهما لان الله سبحانه قد انشأ القرآن واخترعه واحدثه على مقدار معلوم

مطابق لمصالح العباد من غير زيادة ولا نقصان وقد وصفه الله تعالى بما يقتضي انه مخلوق
فقال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا معناه خلقناه وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس رضي
الله عنه في تفسير هذه الاية وقال تعالى وكان امر الله مفعولا والقران من جملة اوامر
الله سبحانه فصح وصفه بانه مفعول ولسنا نريد بانه مخلوق الا انه مفعول على
مقدار معلوم فان قالوا ان وصف القران بانه مخلوق يوهم انه مكذوب كما يقال
قصيدة مخلوقة ومختلقة اذا كانت مكذوبة فلذلك امتنعنا من وصفه بانه مخلوق
قلنا انا قد بينا معنى وصفنا للقران بانه مخلوق فمتى صح ذلك لم يوهم الخطا الذي ذكروه
فاما قولهم انه يقال في القصيدة انها مخلوقة اذا كانت مكذوبة فهو غير مسلم
وانما يقال ذلك فيها اذا نسبت الى غير قايلها ولهذا قد يطلقون هذا اللفظ عليها وان
كانت مشتملة على الامر والنهي وهما مما لا يتصور فيه الكذب فبطل ما اوردوه وقد
روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر والذكر هو
القران كما قدمنا وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال ما خلق الله من سما
ولا ارض ولا سهل ولا جبل اعظم من سورة البقرة وان اعظم ما فيها اية الكرسي وليس
يجوز ان يقال ما خلق الله اعظم مما ليس بمخلوق كما لا يجوز ان يقال ما خلق الله اعظم
من ذاته وكذلك وقد روي عن انس بن مالك انه قال كتب عمر بن الخطاب
الى بعض عماله اقرؤا القران ما ائتلفتم فيه فاذا اختلفتم فيه فكلوه الى خالقه ولعل
فانا نقول للمخالف القران لا يخلو اما ان يكون خالقا او مخلوقا لانه لا واسطة بينهما
والاول باطل بلا خلاف وقد ثبت ان القران موجود فاذا بطل ان يكون خالقا لم يبق
الا انه مخلوق فهذه طريقة القول في هذا الفصل قال صاحب الكتاب محمد بن بابان
رضي الله عنه واذ قد فرغنا من الكلام في التوحيد والنبوات وما يتعلق بها
من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالبعض نتكلم في الامامة وما يتعلق بها فان وجود الامام
انما احتيج اليه لتبليغ الشرائع والمصالح والقيام بها
صلى الله عليه فلهذا اشتغلنا بالكلام في النبوات الكلام في
شرط في كثير منها على ما نبينه واذا اردنا الكلام فيها تكلمنا في الامامة

باب القول في الامامة

والكلام في الامامة في ستة مواضع احدها في حقيقة الامامة والامام وثانيها في وجوب الامامة
وثالثها في بيان الغرض بها ورابعها في تعيين الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وخامسها
في شروطها وطريقها وسادسها في منصب الامام بعد الحسن والحسين عليهما السلام
وبتمام هذه الفصول يكمل غرضنا في بيان الافضل بعد النبي صلى الله عليه وعلى اله
اما الموضع الاول فاعلم ان الامامة رياسة عامة

لشخص من الاشخاص في الدين والدنيا واشترطنا ان تكون عامة احترازا من الرياسة الخاصة
كرياسة الرجل على اهل بيته واشترطنا ان تكون لشخص من الاشخاص احترازا من النبوة
فانها رياسة عامة في الدين والدنيا ولجواز ان يكون لاكثر من شخص واحد في الوقت الواحد
اذا كانت الشريعة واحدة وليس كذلك الامامة فانها لا تثبت في الوقت الواحد لاكثر
من شخص واحد على ما نبينه من بعد ان شاء الله تعالى واما الامام في اصل اللغة فهو المقدم سواء
كان مستحقا لذلك التقدم ام لا قال الله تعالى وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا
باياتنا يوقنون معناه حكمنا لهم بذلك وقال تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار
ويوم القيامة لا ينصرون والمراد بذلك الحكم والتسمية واما الامام في الشريعة فهو
من يملك التصرف على الناس في امور مخصوصة باذن الله تعالى واما الموضع الثاني فاعلم انه لا خلاف
بين المسلمين في وجوب الامامة الا ما حكي عن الاصم والخوارج من ان الناس اذا تناصفوا
استغنوا عن الامام وقولهم هذا لا وجه له لانه خارق لاجماع المسلمين من قبلهم وانما
الخلاف بينهم في الطريق الى العلم بها وجوبها فذهب المحصلون من الزيدية والمعتزلة الى ان
السمع دل على وجوبها وقال قوم من الامامية ان العقل يدل على وجوبها دون السمع والصحيح
هو القول الاول وان اذا اردنا تصحيح كلامنا في موضعين احدهما ان السمع دل على وجوب الامامة
والثاني ان العقل لا يدل على ذلك اما الموضع الاول وهو ان السمع دل على وجوبها فالذي
يدل عليه وجهان احدهما الايات الواردة في ايجاب الحدود نحو قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وقوله سبحانه الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الى غير ذلك
ووجه الاستدلال بهذه الايات على ذلك ان اقامة الحدود واجبة ولا يتم اقامتها الا
بالامام وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه اما ان اقامة الحدود واجبة فلانا
علمنا ان الله سبحانه امر بذلك من غير ان يعلق ذلك بشرط ولهذا من يقتضي الوجوب اما انه تعالى
امر باقامة الحدود على الاطلاق فذلك ظاهر في الايات التي قدمنا ذكرها فان الامر هو قول
القائل لغيره افعل او ليفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه مريدا للمامور به وذلك
ظاهر في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وفي قوله فاجلدوا وفي قوله فاجلدوهم فانها طلبا اوامر
وليست بتهديد في هذا الموضع بلا خلاف بين المسلمين وبعد فان الظاهر من صيغة
الامر هو الامر الا ان يمنع منه دليل وليس ايضا وامر مطلقة غير معلقة بشرط واما
ان الامر يقتضي الوجوب فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان القائل متى قال لغيره افعل ...

بظاهره ان الامر طلب من المامور ان يفعل الفعل لا محالة وتحدي اللغة عرفا بين
قول القائل لغيره افعل وبين قوله الاولى ان يفعل او اريد منك ان يفعل في ان الاول
يقتضي الايجاب والحتم دون الثاني ولهذا يصفون من ترك ما امر به بانه عاص وبان
الشاعر في امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما الوجه
الثاني قول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله سبحانه حذر من اصابة الفتنة والعذاب الاليم على مخالفة الامر فلولا انه يقتضي
الوجوب لم يستحق من خالفه شيئا من ذلك وموضع استقصاء هذه المسألة هو اصول
الفقه فلا نطول بذكره في هذا الموضع فثبت ان اقامة الحدود واجبة واما ان اقامتها
لا تتم الا بوجود الامام فالذي يدل عليه اجماع المسلمين على انه ليس لآحاد الناس ان يقيموا
الحدود وانما ذلك الى الامام ومن يلي من قبله واذا ثبت ذلك وكانت اقامة الحدود
على المستحقين لها واجبة على الاطلاق وكانت لا تتم الا بوجود الامام وجب على من يصلح
للامامة ان يتصدى لها وينصب نفسه للقيام باثقالها ويدعو الناس الى طاعته ووجب
على الله سبحانه ان يمكنه من هذه التصرفات عند تكامل شروط الامامة فيه وعند حصول
الدعوة وهي طريقها منه لان بذلك يتم المصالح الدينية التي بها تزاح علل المكلفين
وازاحة العلة واجبة على الله سبحانه لما تقدم بيانه في باب المصالح ووجب على الامة
معونته عليه ليقوم الكل منهم بما يلزمه من حكم هذه الآيات فيكون الواجب على
الامام اقامة هذه الحدود والواجب على الامة معونته عليها فكان ذلك يقتضي وجوب
انتصاب الامام ويقتضي وجوب متابعة الناس له لان اقامة الحدود الواجبة لا تتم الا
بذلك واما ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه فذلك ظاهر لما نعلمه
من ان من وجب عليه قضاء دين او رد وديعة ولم يتمكن من ذلك الا بدخول داره واخراج
ذلك من بيته وكان متمكنا من هذه المقدمات فانها تجب عليه كما يجب عليه رد الوديعة
وقضاء الدين الا ترى ان من اخل بشيء من هذه المقدمات حسن من العقلاء ذمه كما يحسن
ذمه على ترك رد الوديعة وقضاء الدين وانما وجبت هذه المقدمات لانها وصلة
الى واجب لا يتم الا بها بدليل انه لو امكن اداء ما يجب من رد الوديعة وقضاء الدين من
دونها لم يجب فعرفنا ان كل ما هو وصلة الى واجب لا يتم الا به فهو واجب كوجوبه
فاذا وجبت اقامة الحدود وبينا فيما قدمناه انه لم يتم ذلك الا بانتصاب الامام ومعونة
الناس له وجب ذلك من حيث لم يتم الواجب الا به وذلك بين لمن انصف الوجه
الثاني اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك واجماعهم حجة

اما ان الصحابة اجمعت على ذلك فهو معلوم من احوالهم رضي الله عنهم عند من عرف
السير فانه ظهر منهم من التشدد في امر الامامة واظهار الحاجة الى قيام الامام ما نعلم
من حالهم انهم كانوا لا يرون جواز الاخلال بذلك يحقق ذلك انه لما وقع التجاذب
فيها والمنازعة في امرها كان بنو هاشم ومن قال بقولهم يرونها لامير المؤمنين عليه
السلام ويحثونه على القيام بها وغيرهم من قريش يرونها في قريش ويحثون ابا بكر على القيام بها
وروي عن الانصار انهم طلبوا ان يكون فيهم حتى قال قائلهم نحن احق بهذا الامر لانا آوينا الاسلام
عربنا والدار دارنا وقال بعضهم للمهاجرين منا امير ومنكم امير ولم يظهر عن احد منهم
انه قال واي حاجة بنا الى الامام او قال ليس هاهنا ما يقتضي وجوب نصب الامام بل
كانوا يتنازعون في ذلك منازعة من قد استقر عنده وجوبها وانه لا بد منها وممن يقوم
بها وعلى ذلك تولت الاعصار بعد يوم السقيفة حتى ان ابا بكر عهد الى عمر واستخلفه
وجعلها عمر شورى في جماعة وكان منهم من التشمير في ذلك بعد قتل عثمان والمبادرة
الى امير المؤمنين عليه السلام ما هو ظاهر وفي كل ذلك ما يدل على انهم كانوا يرون
وجوب انتصاب الامام في الشريعة وانه لا غنى للناس عنه وهذا ظاهر بين واما ان
اجماعهم حجة فالذي يدل عليه قول الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فالله تعالى توعد على
مخالفة سبيل المؤمنين بالنار كما توعد على مشاقة الرسول بالنار وذلك يقتضي تحريم مخالفتهم
ووجوب متابعتهم ولسنا نعني بقولنا ان اجماعهم حجة سوى انه تحرم مخالفتهم
وتجب متابعتهم فثبت بهذه الجملة ان الامام مما لا بد منه في الشريعة وان ادلة
الشريعة قد دلت على وجوب انتصاب الامام ووجوب متابعة الكافة له
وما يتولاه من امر الامامة ومعونتهم له وهذا واضح البيان بحمد الله ومنه واما
الموضع الثاني وهو ان العقل لا يدل على وجوب الامامة فالذي يدل عليه وجهان
ان الامامة تقتضي التصرف على الناس في امور يمنع العقل منها وكل ما منع العقل من
مقتضاه فانه يمنع منه اما انها تقتضي التصرف على الناس في امور يمنع العقل منها فلانها
تقتضي التصرف على الناس في امور ضارة من اقامة الحدود كالقطع والقتل والرجم والجلد
ومن اخذ اموال الناس على كره منهم وقتالهم وقتلهم على ذلك الى غير ذلك من
الامور الضارة وذلك مما يمنع منه العقل الا بمنع شرعي لان الاضرار بالغير لا
يحسن في العقل الا اذا كان فيه عوض او مصلحة تخرجه عن ان يكون ظلما وعبثا والا كان قبيحا

[illegible]

مقتضاه فانه يمنع منه والذي يدل عليه انا ان المقتضاه فاذا منع العقل من مقتضاه فالاولى الدفع منه فاذا

وهذه المضار مما لا يهتدي العقل على معرفة الاعراض والمصالح الدينية المتعلقة
بها بل ذلك راجع الى علام الغيوب سبحانه لاختصاصه سبحانه بالعلم بها على التفصيل ولا يعلم ذلك
الا بوحي من جهته سبحانه ثم ان الامامة تقتضي التصرف على الناس في امور يمنع
العقل منها فكيف يكون مع ذلك ان يقال ان العقل يقضي بوجوبها وهي لا تراد الا لتلك
الامور التي قد منع العقل منها بل لو قال قائل ان العقل يقضي بقبحها والمنع منها لكان
اسعد حالا ممن يقول ان العقل يقضي بوجوبها لان الوجوب لا يثبت الا بعد
الحسن الوجه الثاني ان الامام انما احتاج اليه لتنفيذ احكام شرعية نحو
اقامة الحدود وصلاة الجمعة واخذ الزكوات ممن وجبت عليه طوعا وكرها
وصرفها في مستحقيها وحفظ بيضة الاسلام والجهاد في سبيل الله وما شاكل
ذلك من الاحكام الشرعية والدليل على ان الحاجة الى الامام في ذلك دون غيره ان
سائر امور الدين من علم وعمل يمكن كل مكلف القيام بها ويحسن منه مع فقد
الائمة سوى هذه الاحكام فانه لا يحسن القيام بها من دون وجود الائمة
فاذا كان يتصور هذه الاحكام بسبب ثبات الائمة ويزول بزوالهم دون غيره علمنا
ان الحاجة اليهم انما هي لما ذكرناه فاذا كانت هذه الامور شرعية لا تعلم وجوبها
من جهة العقل على ما قدمنا بيان ذلك وانما تعلم شرعا وكذلك ما يكون واجبا
لاجلها وهو الامامة فثبت ان العقل يمنع من وجوب الامامة فان قيل ان
الامامة تجب من جهة العقل لكونها لطفا للمكلفين في القيام بما كلفوه ولهذه
العلة وجبت معرفة الله تعالى ولا شك ان هذا الوجه قائم في الامام فان من
عرف ان له رئيسا مهيبا ومقدما مطاعا يأخذ على يد الظالم وينتصف منه
للمظلوم ويقيم الحدود على الجناة كان اقرب الى اجتناب القبائح والقيام بالواجبات
ممن لم يكن له رئيس بهذه الصفة ولهذا فان العقلاء يفزعون الى اقامة الرؤساء لاصلاح
البلاد وحسم مواد الفساد فثبت بهذا الحاجة الى الامام من هذا الوجه
قلنا انا لا نسلم كون الامام من الالطاف العامة للمكلفين وفي كل الازمنة
ولذلك استغنى الامام عن امام اخر مع انه مكلف ومع ان معرفة الله تعالى
واجبة عليه فلم يصح قولهم ان الامامة من الالطاف العامة وليس كذلك معرفة
الله تعالى فان علم المكلفين جميعهم بنفع الثواب للمطيعين وضرر العقاب للعاصين
يقوى معه الدواعي الى فعل الطاعة وترك المعصية وهذه الصفة معلومة
مستمرة في العقلاء وفي كل الازمنة فلهذا كانت معرفة الله تعالى لطفا عاما

وقضى العقل بوجوبها على كل مكلف فظهر الفرق بين الامرين فاما قولهم ان
العقلاء يفزعون الى نصب الرؤساء فذلك لا يدل على وجوب الامامة من جهة العقل لوجهين
احدهما ان العادة قد تختلف في ذلك فمن الناس من يكون مع الرئيس اقرب الى المغالبة
والمكابرة والانفة من الانقياد لامره كما ان فيهم من ينقاد لامره فلم يكن الامر
مستمرا في العقلاء في اصطناع الرؤساء ولا انهم يكونون اقرب الى الانقياد الوجه الثاني
انا لو سلمنا ان العادة مستمرة في ذلك فان ذلك خلاف ما يذهب اليه اهل الشرع
في الامامة لان الامام لها خاصة برئاسة الشرق والغرب والعرب والعجم وذلك
مما لا يعتاده اهل العقول في نصب الرؤساء لانهم ينصبون رئيسا في قبيلة واخر في
قبيلة اخرى فلو كان البناء في ذلك على عادة الناس في نصب الرؤساء لما وجب الاقتصار
على امام واحد بل كان يجب ان يكون في كل محلة امام ولكل جماعة امام وذلك باطل
فبطل ما يستدل به للامامة على الرئاسة في امور الدنيا وصح ان العقل لا يقضي بوجوب الامامة
وثبت انها شرعية واما الموضع الثالث في بيان الغرض بالامامة فاعلم ان الغرض
بالامامة هو تدبير امور الدين والدنيا ليرشد الامام الضال ويفقه المستفتي ويحكم
بين الخصمين ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحمي الجماعة بقمع العدو والجهاد للظالمين
وارهاب الفسقة باقامة الحدود واخذ الحق على حقه وصرفه الى مستحقه وجملة الغرض
بالامامة القيام بتنفيذ الاحكام الشرعية وذلك ينقسم الى قسمين احدهما احدهما
يقوم به احد الا الائمة وهي امور اربعة احدها اقامة الحدود على من وجبت عليه من
الجناة وثانيها تجييش الجيوش للجهاد في سبيل الله تعالى وثالثها اقامة صلاة الجمعة
ورابعها قبض الزكوات وغيرها من الحقوق ممن وجبت عليه طوعا او كرها والقسم
الثاني امور قد يجوز ان يقوم بها المسلمون عند فقد الامام ولكن الامام متى وجد كان
اولى بالقيام بها نحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتولية القضاة وتعديل الشهود
ونصب الولاة للايتام والمساجد وللاوقاف وما جرى مجرى ذلك من مصالح
المسلمين والدليل على ان الامام يراد لذلك اجماع الامة فانه لا خلاف بينهم في ان
الامام يراد لما ذكرناه وقد بينا ان اجماعهم حجة فاما اقامة صلاة الجمعة والعترة
عليهم السلام مجمعة على انها لا تقام الا ان يكون في الزمان امام حق واجماعهم حجة على ما ياتي
بيانه وذهبت الامامية الى ان الامام يحتاج اليه في التكاليف العقلية والشرعية جميعها
والدليل على بطلان ما ذهبوا اليه انه ما من وجه من الوجوه التي تعلق

بها مصالح الدين والدنيا الا ويصح من الامة القيام به مع فقد الائمة عليهم السلام
سوى الامور الاربعة التي ذكرنا والدليل على ذلك انه ما من شي مما كلفوا
القيام به من التكاليف العقلية نحو قضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم واجتناب
الكفر والظلم والكذب وما جرى هذا المجرى مما يعلم وجوبه بضرورة العقل
الا ويمكن كل مكلف ان يقوم بما لزمه من ذلك عند عدم الامام كما يمكنه ان
يقوم عند وجود الامام وكذلك ايضا فانه ما من شي مما كلفوا القيام به من
التكاليف الشرعية نحو الصلوة والصوم والزكوة والحج وما جرى مجرى ذلك الا ويمكن
كل مكلف منهم ان يقوم بما وجب عليه من ذلك عند عدم الامام كما يمكنه القيام به
عند وجوده وكذلك مصالح دنياهم مما يرجع الى الاغذية والادوية وجلب المنافع
ودفع المضار نحو فانه يصح من كل عاقل القيام بما يحتاج اليه من ذلك عند وجود الامام
وعند عدمه على سوى فثبت بهذه الجملة ان الحاجة الى الامام هي للوجوه الاربعة التي ذكرناها
دون ما عداها وان كان قد يراد لغيرهما مما ذكرنا على طريق التبع لها وتكون اولى
بالقيام به من غيره وان كان عند فقده يجب على المسلمين القيام بما سوى الامور الاربعة
ونعرف ان جميع ما يتعلق به الامامية من ان الامام يحتاج اليه في مصالح الدين والدنيا
لكونه لطفا في ذلك او تمكينا او غير ذلك يبطل عليهم بغيبة الامام الذي يدعونه
لانهم لا يخلوا اما ان يكون التكليف باقيا بالتكاليف العقلية والشرعية في حال غيبة الامام او لا
يكون باقيا فان قالوا بثبوته في حال غيبته فقد جوزوا حصول التكليف مع عدم ما ذكروه
من اللطف والتمكين وذلك لا يصح على طريقتهم وان قالوا ان التكليف زائل عن المكلفين
في حال غيبة الامام كان ذلك ردا لما هو معلوم من ضرورة دين النبي صلى الله عليه وسلم
واجماع المسلمين انه يجب على كل مكلف القيام بما اوجبه الله تعالى عليه من علم وعمل في
في حال غيبة الامام كما يجب ذلك عليه عند وجوده سوى ما قدمنا من الامور الاربعة
فبطل ما تعلقوا به وصح ان الغرض بالامامة ما قدمنا ذكره دون ما سواه واما
الموضع الرابع في تعيين الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله فالكلام منه
في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد
ما تعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول فقد ذهبت الزيدية الجارودية
والامامية الى ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بلا فصل

امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام وان طريق امامته النص واختلفوا في النص
على امامته عليه السلام فقالت الامامية بانه كان نصا جليا ظاهرا يجب ان يعلم كل احد
ممن سمعه قصد النبي صلى الله عليه فيه ضرورة وقالت الزيدية بان النص على امامته عليه
السلام مما يحتاج في معرفة المراد به الى تامل ونظر وشاهد احواله فقد يجوز ان يخطئ فيه
البعض ويصيب البعض ويجوز ان يكون قد اضطر بعضهم الى قصد النبي صلى الله عليه في ذلك
ولم يضطر الباقون ومن اضطر منهم كتم بعضهم وسكت بعضهم ومن لم يضطر منهم
يجوز ان يكون قد استدل بعضهم على قصد النبي صلى الله عليه في ذلك وبعضهم قد اخل بما يجب
عليه من النظر والاستدلال فجهل مراد النبي صلى الله عليه في ذلك ولذلك لم نقطع بفسق
من هذه حاله ولا نبرا منه بل نتولى الاجلة الصحابة على ظاهر الاسلام ما لم يظهر منهم ما يوجب
الفسق والخروج عن الدين وذلك هو قول ائمة الزيدية عليهم السلام وقالت المعتزلة
والزيدية الصالحية واصحاب الحديث والخوارج الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
ابو بكر وطريق امامته العقد والاختيار واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
وفساد ما ذهبوا اليه فقبل الشروع في ذلك ندل على بطلان ما قالته الامامية
من النص على علي عليه السلام كان جليا والذي يدل على بطلان ما ذكروه وجهان
احدهما ان ما ذكروه يودي الى ان يكون النص من النبي صلى الله عليه قد وقع على
حد ما وقع النص على وجوب الصلوة حتى ما كان فيهم كان جليا الا من عرف وجوب
طاعته كما عرف وجوب الصلوة من دين محمد صلى الله عليه ثم كتم ذلك وهذا
يودي الى الا يوثق بشي من الشرائع والديانات بان يجوز ان يكون قد كتم مع
العلم بها ضرورة ويودي الى تجويز معارضة القران الكريم وانها قد ظهرت وعلم
ضرورة ثم كتمت مع العلم بها ضرورة والى تجويز وجود نبي في عصر الصحابة
بمعجزات كثيرة قد كتمت وكتم حال النبي مع العلم بذلك كله ضرورة وكل قول
يلزم عليه هذه الجهالات يجب ان يكون باطلا الوجه الثاني ان ما ذكروه يودي
الى اساءة الظن بجمهور الصحابة ونسبتهم الى الكفر والخروج عن الدين من حيث جحدوا
ما يعلمونه ضرورة من قصد النبي صلى الله عليه وذلك لا يجوز لانه يجب تحسين
الظن باهل المسلمين وحملهم على ظاهر السلامة فكيف بالصحابة الذين هم اركان
الدين واعيان المسلمين واذ قد ثبت بطلان قول الامامية

فاعلم أن النصوص الدالة على إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام كثيرة
لا يسع هذا الموضع لإيراد جميعها غير أنا نذكر منها ما يمس الحاجة إلى ذكره
في هذا الموضع وتظهر الاستدلال به على إمامته عليه السلام فمن النصوص الدالة
على إمامته عليه السلام ما روي أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم خطب المسلمين
بغدير خم فقال ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وهذا الخبر ظاهر النقل بين الأمة معلوم الصحة لا يدفعه أحد ولا يرده
فهو جار مجرى الأخبار المتعلقة بأصول الشريعة نحو حج النبي صلى الله عليه
والزكاة والصلاة وغير ذلك من الأمور التي هي معلومة ظاهرة بين الأمة ومتى
أردنا الاستدلال به على إمامته عليه السلام فإنا نتكلم فيه مع مخالفينا خمس مسائل
المسألة الأولى أن نقول إن لفظة مولى وإن كانت في الأصل مشتركة بين
معان من جملتها المالك للتصرف فإنه يجب حملها عليه وذلك هو معنى الإمامة أما أن
لفظة مولى مشتركة في اللغة بين معان من جملتها المالك للتصرف فإذا أردنا ذلك
تكلمنا في بيانه مواضع أحدها في تعداد تلك المعاني وتفسيرها وثانيها في
الدليل على أنها مستعملة فيها وثالثها أنها مشتركة بينها أما الأول فاعلم
أن معاني لفظة مولى تسعة أحدها المعتق وثانيها المعتق وثالثها ابن العم ورابعها
الناصر وخامسها المولى الذي يجب موالاته وسادسها الأولى الذي هو الأحق
وسابعها المالك للتصرف وثامنها الجار وتاسعها الحليف وأما الموضع الثاني
في الدليل على أنها مستعملة فيها أما أنها مستعملة في المعتق والمعتق فهو ظاهر
لا إشكال فيه فإن المعتق للعبد يسمى مولاه والمعتق أيضا يسمى مولى وأما أنها
مستعملة في ابن العم فالذي يدل عليه قول الله تعالى حاكيا عن زكريا عليه السلام
وإني خفت الموالي من ورائي وأي بني العم ويدل عليه قول الشاعر مهلا بني عمنا
مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا وأما أنها مستعملة في الناصر
والموالي فيدل عليه قوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا
مولى لهم يريد أنه مولى المؤمنين وناصرهم وأنه لا ناصر للكفار

وأما أنها مستعملة في الأولى والمالك للتصرف فيها فالذي يدل عليه أنه يقال هذا مولى
الدار ويراد به أنه يملك التصرف فيها وأنه أحق بذلك من غيره وأما أنها مستعملة في
الجار والحليف فالذي يدل عليه قول الشاعر ۞ مولى الحليف ومولى الجار والنسب ۞ وقال آخر
موالي حلف لا موالي قرابة ولكن قطينا يسألون الأتاويا ۞ وقال آخر ۞ هم خلطونا
بالنفوس وألجموا إلى نصر مولاهم مسومة جردا ۞ يريد إلى نصر جارهم فصح أنها
مستعملة في اللغة في هذه المعاني وأما الموضع الثالث وهو أنها مشتركة بينها فالذي
يدل عليه أن لفظة مولى متى أطلقت في أصل اللغة لم يسبق إلى الأفهام بعض من هذه المعاني
دون البعض الآخر بل يبقى الفهم مترددا بينها لا يترجح بعضها ترجيحا على بعض وهذا هو
أمارة الألفاظ المشتركة فثبت أن لفظة مولى مشتركة بين معان منها المالك للتصرف
وأما أنه يجب حملها عليه فالذي يدل عليه أن الواجب هو حمل الكلام على ما هو السابق إلى
الأفهام متى تجرد عن قرينة توجب صرفها عن ظاهرها ولا قرينة هاهنا لفظية ولا
معنوية توجب ذلك فوجب حمله على ظاهره ولا شك أن المالك للتصرف قد صار
غالبا على لفظة مولى بعرف الاستعمال ولهذا لا يسبق إلى الأفهام عند إطلاق لفظة
المولى سواه ألا ترى أنه إذا قيل هذا مولى القوم سبق إلى الأفهام أنه سيدهم ومالك
التصرف فيهم وكذلك مولى العبد ومولى الأمة فلو كانت لفظة مولى باقية على
الاشتراك لما سبق منها إلى الأفهام ما ذكرنا ولبقي الفهم عند إطلاقها مترددا بين
تلك المعاني ومعلوم خلافه فثبت أنه يجب حملها عليه ويصير كأنه قال عليه
السلام فمن كنت أملك التصرف عليه فعلي يملكه وأما أن ذلك معنى الإمامة فلأنا
لا نعني بقولنا فلان إمام إلا أنه يملك التصرف على الكافة في أمور مخصوصة وتنفيذ
أحكام شرعية معلومة وقد بينا أن لفظة مولى تقتضي هذا المعنى فيجب أن يكون
علي عليه السلام مالكا للتصرف على الكافة المنزلة الثانية هي أن نقول لهم هب
أنا سلمنا لكم أن لفظة مولى باقية على الاشتراك كما سلمتم جدلا وأن المالك للتصرف
ليس غالبا عليها بعرف الاستعمال ففي الخبر قرينة لفظية قد اقترنت به وقضت
بأن المراد بلفظة مولى المذكورة فيه الأولى وهي المقدمة السابقة وذلك لأنه
صلى الله عليه لما قرر ثبوت ولايته على الأمة ووجوب طاعته على الكافة بقوله
ألست أولى بكم من أنفسكم وحصل عليهم بذلك ما أثبته الله سبحانه له بقوله النبي أولى
بالمؤمنين من أنفسهم عطف على ذلك بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه

ومولى يستعمل في اللغة بمعنى اولى وهو احد حقايقه والاولى هو الاحق والاملك
فيجب حملها عليه وذلك هو معنى الامامة اما ان لفظة مولى يستعمل بمعنى اولى فالذي
يدل عليه قول الله تعالى فاليوم لا يوخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا ماواكم النار
هي مولاكم وبئس المصير معناه هي اولى بكم لانه لا يتصور في معنى هذه اللفظة المذكورة
في الاية من معاني لفظة مولى التي قدمنا سوى ما ذكرنا ويدل عليه قول لبيد فغدت
كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها معناه اولى بالمخافة واما ان الاولى
هو الاحق والاملك فالذي يدل عليه انه لا يجوز اثبات بعض هذه الالفاظ مع نفي البعض
فلا يجوز ان يقال فلان اولى بالتصرف في هذه الدار او في هذا العبد وليس باحق ولا املك
ولا ان يقال هو احق واملك بالتصرف في ذلك وليس باولى به فعرفنا ان معناها
يعد من قال ذلك مناقضا في كلامه نازلا منزلة من قال هو اولى بذلك وليس باولى
فعرفنا ان معناها واحد واما انه يجب حملها عليه فالذي يدل على ذلك وجهان
احدهما انا متى حملنا لفظة مولى التي في الخبر على انه اراد بها معنى اولى طابق اخر الكلام
اوله وارتبط بعضه بالبعض وكان ذلك اكمل للفايدة واتم للنظم واحسن للاتصال
وهذا هو الواجب في كلام الفصحا والذي ينبغي ان يحمل عليه كلام مثله من العقلا الاذكيا
ان الكلام متى شهد بعضه لبعض ودل بعضه على بعض كان ذلك احسن في الاسماع واوقع في
الافهام ولهذا استحسن الفصحا من ابيات الشعر ما كان اوله كالمخبر باخره لاجل الاتصال
والتسديد والارتباط البليغ الوجه الثاني ان من قدم في اول كلامه مقدمة هي
مصرحة في شي ثم عقبها بكلام مشترك بين ذلك الشي وبين غيره فالظاهر انه
اراد بالكلام المشترك ذلك الشي بعينه لقضية الانزلي ان من كان له عبيد ثم
ذكر واحدا منهم ووصفه بصفة بحسن الخدمة وحمل العشرة ثم قال في اخر كلامه
فاشهدكم على ان العبد حر فان هذا اللفظ يجب حمله على ذلك العبد الذي تقدم
ذكره وان كان اللفظ مطلقا يصلح ان يتناول ذلك العبد ويتناول غيره من العبيد
لكن تقدم ذكره اوجب تعيينه مع اطلاقه وعلى هذه الطريقة يجب تعريف العهد
وكان صرف الخطاب الى المعهود اولى من صرفه الى الجنس الذي لم يتقدم
له ذكر فهذا قوله عليه السلام كانه قال فمن كنت اولى به من نفسه فعلي اولى
به من نفسه فثبت انه يجب حملها عليه واما ان ذلك هو معنى الامامة فالذي
يدل عليه هو ما بينا من انا لا نعني بقولنا فلان امام الا انه

امور مخصوصة وتنفيذ احكام معلومة ... لفظة مولى ... معنى ... يكون على ... الله احق ... بالتصرف في الكافة

يملك التصرف على الكافة ... وذلك يتضمن معنى الامامة وزيادة وقد ورد
هذا المعنى بعينه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه واله وذلك ما اخبرنا بالاسناد الصحيح
الى السيد المويد بالله ابي الحسين احمد بن الحسين بن هرون الحسني قدس الله روحه
فيما رواه باسناده الى جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام انه سئل عما اراد رسول
الله صلى الله عليه بقوله لعلي عليه السلام يوم الغدير من كنت مولاه فعلي مولاه
فقال سئل عنها والله رسول الله صلى الله عليه فقال الله مولاي اولى بي من نفسي
لا امر لي معه وانا مولى المومنين اولى بهم من انفسهم لا امر لهم معي ومن كنت مولاه
اولى به من نفسه لا امر له معي فعلي مولاه اولى به من نفسه لا امر له معه وهذا
كما ترى منه صلى الله عليه تصريح وتبيين معنى الخبر وان المراد به اثبات امامة
علي عليه السلام فان قيل ان ذلك الحكم في هذه المنزلة مبنية على صحة المقدمة في
اول الخبر وهي قوله صلى الله عليه الست اولى بكم من انفسكم ومخالفكم لا
يسلم لكم صحة ذلك بل يقول لكم ان المقدمة ليست في الظهور والاشتهار
كنفس الخبر واذا لم يصح ذلك لم يصح لكم ما تعلقتم به في هذه المنزلة قلنا
ان المقدمة نقلت مع نقل الخبر فلا انكار لها كما لا انكار لبعض الفاظ الخبر
فكما انه لا يصح لاحد ان يدعي في بعض الفاظ الخبر انها ليست في الظهور
والاشتهار كسائر الفاظه كذلك هاهنا لانه لا يمتنع ان يكون بعض الناقلين
نقل لفظ الخبر دون المقدمة لعدم ظهورها ولا يدل ذلك على انها لم تكن ظاهرة
كظهور الخبر كما ان بعض الناقلين قد نقل خطبة النبي صلى الله عليه واله التي خطبها
يوم الغدير مع الخبر وبعضهم لم ينقلها ولم يدل ذلك على انه صلى الله عليه لم يقلها
فكذلك هاهنا فسقط ما اورده السائل وصحت الدلالة التي ذكرناها في هذه
المنزلة المنزلة الثالثة ان يقول لهم هب انا سلمنا لكم مع ذلك
انه لم يقترن بالخبر قرينة لفظية توجب تخصيصه بما ذكرتم من المعنى دون
غيره من المعاني فسلم جدلا ان هاهنا قرينة معنوية قد منعت من حمل
لفظة مولى التي في الخبر على معنى من المعاني سوى الاولى بالتصرف
والاولى وذلك لان ما عدى هذين المعنيين لا يجوز ان يقصده النبي
صلى الله عليه لخطابه في ذلك المقام فيجب ان يكون مريدا لهذين المعنيين
وذلك يفيد معنى الامامة اما انه لا يجوز ان يريد صلى الله عليه شي

هذين المعنيين فالذي يدل عليه ان ما عداهما من معاني لفظة مولى ينقسم الى قسمين
احدهما نعلم انه مستحيل في حق امير المؤمنين عليه السلم وهو المعتِق والمعتَق لانه
لا يصح فيمن اعتقه النبي صلى الله عليه ان يكون معتقا لعلي عليه السلم لان ثبوت ذلك
العتق لكل واحد منهما محال من حيث انه مقدور لامرين قادرين ولان العتق
لا يتبعض ولانه قد يملك احدهما من العبد والاما ما يملكه الاخر والعتق تابع
للملك وثبوت حكم العتق الذي هو الولا لهما جميعا غير صحيح بالاجماع وقد
ثبت انهما حرا الاصل معروفا النسب ابا واما فلا يجوز ان يكونا معتقين لاحد ولم
يصح ان يريد النبي صلى الله عليه بلفظة مولى واحدا منهما والقسم الثاني نعلم ايضا انه
كان ثابتا لعلي عليه السلم نحو القرابة والنصرة والمودة وليس يجوز ان يريد النبي صلى الله عليه
ذلك لخطابه الصحابة كانوا يعرفون ذلك من ضرورة من دون خبره فلا يجوز ان
يقعد في غير موضع القعود فيقوم فيهم خطيبا في ذلك الحر العظيم والامر
الشديد يعرفهم امرا يعرفونه كما لا يجوز ان يقوم فيهم مثل ذلك المقام ويقول
لهم هذا اسمه علي بن ابي طالب وهو رجل من قريش او هو رجل عربي لما كان
ذلك معلوما عندهم كذلك هذا لان القوم كانوا يعلمون ان عليا عليه السلم
ابن عمه وانه قائم بنصرته وهو يتولاه فكيف يجوز ان يريد صلى الله عليه شيا
من ذلك مع انه لا ينطق عن الهوى ولا يفعل شيئا الا لوجه صحيح مستحسن
عند العقلاء لا سيما فيما يتعلق باداء الشرائع والمصالح ثبت انه لا يجوز ان يريد من
معاني لفظة مولى ما عدى هذين المعنيين فاذا بطل ذلك وجب ان يحمل الخبر
على انه عليه السلم قام في ذلك المقام خطيبا ليعرفهم ثبوت ولايته عليهم
وملكه التصرف فيهم وذلك فايدة عظيمة لم يكونوا يعرفونها لولا تعريفه
صلى الله عليه . ولا شك ان ذلك هو معنى الامامة لمثل ما قدمنا فان قيل
ما انكرتم ان يريد بذلك بيان عصمته ووجوب موالاته ظاهرا وباطنا
على القطع وهذه منزلة شريفة يجوز ان يعرفها صلى الله عليه بالتاكيد في
ذلك المقام لانهم لم يكونوا عارفين بذلك لولا تعريفه صلى الله عليه
قلنا انه لا تكليف عليهم في القطع على مغيبه فيتكلف المشقة
الشديدة في بيانه لهم لان ذلك انما يحتاج اليه في حق من يوجد منهم
الشرايع والمصالح وهم الائمة عليهم السلم دون الامة

فاما وجوب موالاته عليه السلم فانه يكفي في ذلك ظاهر الاسلام وقد كانوا عالمين بذلك من حاله
فلا يجوز ان يقصده في ذلك المقام العظيم المنزلة الرابعة هي انا لو سلمنا لهم ان لفظة مولى
باقية على الاشتراك وانه لا قرينة تقتضي تخصيصها ببعض المعاني دون بعض فان تجرد اللفظ
المشترك عن القرائن قرينة مخرجة له عن باب الاشتراك وموجبة لحمله على جميع المعاني
التي هو مشترك بينها مما يجوز ثبوته في حقه عليه السلم وذلك لانه لا يخلو اما ان يحمل
على جميعها فذلك الذي نروم من الدلالة لانه يدخل فيها الملك للتصرف المفيد لمعنى الامامة
واما ان لا يحمل على شيء منها فيكون ذلك ابطالا لفايدته ومعناه والحاقا له بالهذر والعبث
الذي لا فايدة فيه فاما ان يحمل على بعضها دون البعض من دون مخصص فذلك لا يجوز لانه
ليس بعضها بان يحمل عليه اولى من البعض فيجب حمل الخبر على جميع المعاني الجايزة في حق امير
المؤمنين عليه السلم مجملا على انه اراد به الناصر والمودود وابن العم والمالك للتصرف والاولى
الذي هو الحق والاملاك قد دخل في ذلك معنى الامامة المنزلة الخامسة هي انا لو
سلمنا لهم ان لفظة مولى ليست باقية على الاشتراك المجرد عن قرينة الموجبة لحملها
على جميع المعاني التي يدخل تحتها فايدة الامامة وان هناك قرينة لفظية توجب حملها على
معنى سوى الامامة وهو ثبوت عصمته ولزوم القطع على مغيبه ووجوب موالاته
ظاهرا وباطنا وهي قوله في اخر الخبر اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فان هذا مما
يدل على انه عليه السلم احق بالامامة من غيره ممن لم يثبت عصمته فانه متى كان
مقطوعا على مغيبه كان امانته وعدالته معلومتين وهذان الشرطان معتبران في
الامام على ما ياتي بيانه فمتى كانا فيه معلومين وفي غيره مظنونين لم يجز العدول عن
امانته وعدالته الى المظنون ذلك من حاله لان العدول الى المظنون مع حصول المعلوم
كما لا يجوز العدول الى اجتهاد مع وجود النص فقد بان الخبر دلالة على امامته عليه السلم
كيف ما دارت القضية وكيف وقد ثبت ان قوله في اخر الخبر اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه كاف في الدلالة على عصمته ووجوب موالاته ظاهرا وباطنا
فلو حملنا اول الخبر على ان المراد به هذا المعنى لكان حملا له على التكرار وقد ثبت
ان كلام الحكيم متى امكن حمله على فايدتين او فوايد كثيرة كان اولى من حمله على فايدة
واحدة لئلا يدخل التكرار في كلامه لغير فايدة فيكون قوله في اخر الخبر اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه مقتضيا لحمل اول الخبر على فايدة سوى العصمة ووجوب المودة
والنصرة فكان على العكس مما ظنوه من انه قرينة موجبة لحمله على العصمة

وتثبت امامته عليه السلام على كل وجه من الوجوه الخمسة والفرق بينها هو
انا لو حملنا في الوجه الاول رفع الاشتراك من لفظة مولى بالعرف الغالب عليها
في ملك التصرف ونسلم في الوجه الثاني ثبوت الاشتراك في اللفظ ولكن
نقول ان المقدمة تقتضي بلفظه اولى يكون قرينة دالة على تفسير اللفظ المطلق
بهذا المعنى دون غيره ونترك عن هذا في الوجه الثالث ونقدر ان لا قرينة توجب
تفسير المطلق ولكنا نحمل ان يريد صلى الله عليه شيئا من المعاني سوا معنى الامامة
ونسلم في الوجه الرابع انه يجوز ان يريد صلى الله عليه كل ما يصح من المعاني والاكثر
ونسلم في الوجه الخامس ان هنالك
توجب حمل اللفظة على جميعها كما تقدم تقديره ذلك
قرينة لفظية توجب حملها على معنى سوا الامامة وهو ثبوت عصمته عليه السلام فان ذلك
متى ثبت دل على انه عليه السلام احق بالامامة من غيره ممن لم تثبت عصمته على ما قد بينا
بيان ذلك وهذه فروق ظاهرة بينها وقد اعرضنا ذكر ما يختص به كل واحد منها من
التحقيق ليكون الاسناد الا بالخبر من كل واحد منها ممكنا لمن طلبه سهلا لمن رغب فيه
ومن جملة النصوص الدالة على امامة علي عليه السلام قول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا الخبر مما
ظهر بين الامة ورواه الرواة الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله وعلى آله بالعبارات المختلفة
ولم ينكره احد من المخالفين ولا خالفونا في صحته وكونه متواترا معلوما وانما منعوا من كونه
دليلا على ثبوت الامامة ووجه الاستدلال به على امامته عليه السلام هو ان النبي صلى الله
عليه اثبت له جميع منازل هرون من موسى عليهما السلام الا النبوة ومن منازله منه
استحقاق الخلافة والشركة في الامر وكونه افضل امته وكونه معصوما مقطوعا على
عصمته وكل ذلك يقتضي ثبوت امامته عليه السلام وكونه احق الخلق بعد النبي صلى الله
عليه وعلى آله بالتصرف في الامة اما انه عليه السلام اثبت له جميع منازل هرون
من موسى عليهما السلام الا النبوة فلان النبي صلى الله عليه لما استثنى النبوة دل ذلك
على انه لو لم يستثنها لدخلت تحت الخطاب لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته على ما قد بيناه في باب الوعد والوعيد ان شا الله سبحانه
ولا سيما ان سائر المنازل في صحة الاستثناء النبوة الا ترى انه لو قال الا انه لا نبي بعدي
ولا خليفة في امتي ولا شريك في امري ولا معصوم غيري لصح ذلك وثبت
ان قوله بمنزلة هارون من موسى ساول جميع المنازل

واما ان من منازل هرون من موسى
استحقاق الخلافة فالذي يدل عليه قول الله تعالى فيما حكاه عن موسى وقال موسى
لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فاذا ثبتت الخلافة لهارون
فالاستحقاق حاصل لا محالة لان الثبوت فرع على الاستحقاق ومن حسب ان موسى عليه السلام
لم يكن ليولي امر امته من لا يستحق ذلك ولا يصلح له ومما يدل على ان من منازله منه استحقاق
الخلافة اجماع الامة على انه لو بقي بعد موسى عليه السلام لكان احق الخلق بالتصرف في امته
فثبتت هذه المنزلة لامير المؤمنين عليه السلام واما قلنا ان من منازل هارون من موسى
الشركة في الامر لقول الله تعالى حكاية عن موسى واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد
به ازري واشركه في امري الى قوله قد اوتيت سؤلك يا موسى ولا يستقيم ان الشركة
في الامر هي ان يكون لهرون مثل ما كان لموسى عليه السلام من التصرف في الامور
فيجب ان يثبت ذلك لامير المؤمنين عليه السلام واما ان من منازله منه كونه افضل الامة
وكونه معصوما ومقطوعا على عصمته فلان ذلك مما لا خلاف فيه بين المسلمين
فثبت جميع ذلك لامير المؤمنين واما ان ذلك يقتضي ثبوت امامته عليه السلام فلان
معنى الامامة هو ملك التصرف على الكافة في امور مخصوصة وتنفيذ احكام معلومة
ومعلوم انه كان للنبي صلى الله عليه ان يتصرف تصرفات الائمة من اقامة الحدود //
وتجييش الجيوش وصلاة الجمعة واخذ الاموال ممن وجبت عليه طوعا وكرها وانفاقها
في مستحقها الى غير ذلك من الامور الموكولة الى الائمة فيجب ان يكون امير المؤمنين
عليه السلام خليفة النبي صلى الله عليه في ذلك وقائما مقامه فيه وشريكا له في هذه التصرفات
بمقتضى الخبر فيكون اماما بذلك ونعود فانه متى ثبت كونه عليه السلام افضل الامة
وثبت كونه مقطوعا على عصمته كما ثبت ذلك لهرون عليه السلام وجب
كونه احق بالامة ممن تقدمه لوجهين احدهما ان الافضل من احق بالامامة لما سنبين بيانه من
اجماع الصحابة على ذلك والثاني انه قد ثبت ان الاسلام والعدالة معتبران في الامام على ما
بيناه ومما معلوم ان من لم تثبت عصمته دون من لم تثبت ولا يجوز العدول عمن علم
اسلامه وعدالته الى من لم يعلم ذلك من حاله كما لا يجوز العدول الى الاجتهاد مع وجود
النص فثبت بذلك كونه عليه السلام احق بالتصرف في الامة ولنقتصر على هذا القدر من
الادلة الدالة على امامته عليه السلام وكونه منصوصا عليه واما الموضع الثالث
في ايراد ما يعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان المعتزلة ومن قال بقولهم يتعلقون لثبوت
الامامة لابي بكر وانه بطريق امامته العقد والاختيار بوجوه منها انهم قالوا لو كان

ما ذكرتموه يدل على امامته عليه السلم لكانت الصحابه في عدولها عنه واجماعها على
امامة ابي بكر قد اجمعت على الخطا ولا يجوز ان تجمع الامه على الخطا لان اجماعهم حجه واجبه
الاتباع لما قد منتم من الادله فاذا لم يجز اجماعها على باطل ثبت ان ما ذكرتموه لا يدل على
امامته عليه السلم وانما يدل على فضيلته على غيره والجواب عن هذا من وجهين احدهما
ان هذا السوال كلام من لم يعرف وجه الاستدلال فيما ذكرنا على امامته عليه السلم
لان من عرف ذلك علم ان الصحابه لا تجمع على خلافه لان ذلك يكون اجماعا على مخالفة الله
سبحانه ومخالفة رسوله عليه السلم وذلك لا يجوز وقوع الاجماع عليه الوجه الثاني ان
دعوى اجماعها على امامة ابي بكر دعوى باطله لان من عرف احوال الصحابه بعد موت النبي
صلى الله عليه وما جرى بينهم في تلك الحال من المعارضه والمنازعه والاختلاف والتسديد
علم بطلان دعوى الاجماع فان قيل انهم وان جرت بينهم المنازعه في اول الامر
فقد وقع منهم الاجماع في ذلك على امامته لانهم كانوا بين قايل بامامته وبين تارك
للنكير ساكت سكوت رضى فلو كانت امامة ابي بكر خطا لكان القايل بها مخطيا والراضي بها
مخطيا بالرضاه بالخطا والساكت عن النكير مخطيا لتركه انكار المنكر فكان ذلك يكون
اجماعا منهم على الخطا وذلك لا يجوز ولا مخلص من هذا الا القول بصحة امامته والجواب
عن هذا من وجهين احدهما انه متى ثبت المنازعه في اول الامر فقد صح لنا ما رمناه
من فقد الاجماع ودعوى من يدعي الاجماع بعد ما سلم وقوع النزاع دعوى
لا دلاله عليها وقوله كانوا بين قايل بها وبين ساكت الا سوى الرضى وهذا لا
سبيل الى اثباته فسقط ما ادعاه الوجه الثاني ان دعوى الاجماع لا يمكن
من يكت دعوى من لا معرفه له بمعرفة السير ولا حظ له في الاطلاع على ما جرى في
تلك الحال من حمل الناس على البيعه لابي بكر طوعا وكرها حتى افضت الحال الى امور
شنيعه نحو ما روي من كسر سيف الزبير بن العوام وضرب عمار بن ياسر
والاستخفاف بسلمان الفارسي وكذلك فان عمر بن الخطاب اخذ سيف سعد
بن عباده بعد ان سقطوه من سقيفة بني ساعده واعترض صخره فقطعه
وكذلك فان المروي عن ابي بكر انه قال لسعد بن عباده بعد يوم السقيفه لما قال
له سعد حسبي في الاماره فقال له ابو بكر لئن نزعت يدا من طاعه او فرقت جماعه
لاضربن الذي فيه عيناك وخرج بعد ذلك سعد بن عباده وهو واحد روسا
الانصار غاضبا مباينا لهم من المدينه وما رجع اليها حتى توفي او قتل وكان ذلك لما

اظهروه هولا من انكار امامة ابي بكر فسكوت من سكت بعد ذلك كيف يدل على رضاه
وهل دعوى الرضا لذلك الا كدعوى الرضا بامامة معاويه لما ظهر على الامر واضطر
الحسن بن علي عليهما السلم الى مهادنته لما لم يجد سبيلا الى مقاومته فان الناس كانوا بعد
ذلك بين قايل بامامة معاويه وبين تارك للانكار ساكت عن المعارضه فكان ذلك لا يعد
اجماعا لانه كان للسكوت وجه يصرف اليه وهو الخوف من بطش معاويه واثارة نار الحرب
التي لا قوه لصاحب الحق عليها لفقد الانصار فكذلك دعوى الاجماع على امامة ابي بكر وكذلك
فلا فرق بين من يدعي الاجماع على امامة ابي بكر وبين من يدعي الاجماع على قتل عثمان بان يقول
كان الناس بين قايل له وبين تارك للنكير وساكت سكوت رضى واي جواب اجابوا
به من ادعى الاجماع على امامة معاويه وقتل عثمان فمثله جوابنا اذا ادعوا الاجماع على امامة
ابي بكر فسقط ما قالوه فان قيل انهم وان اختلفوا في المختار وهو تعيين الامام فلم يختلفوا
في ان الاختيار طريق الى الامامه واذا ثبت ان الاختيار طريق الى الامامه فلا قايل بذلك
الا وهو يقول بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه ابو بكر قلنا ان اختلافهم في
تعيين الامام فرع على اختلافهم في طريق الامامه فان من قال بان الامام علي بن ابي طالب
ذهب الى انه منصوص عليه وانكروا الاختيار ومن قال ان الامام ابو بكر قال ان طريق امامته
العقد والاختيار وانكر النص فثبت انهم لم يتفقوا على الاختيار فبطل ما اورده السايل
ومن جملة ما تعلقوا به في ذلك ان قالوا لو كان علي عليه السلم منصوصا عليه لكان
لا يسعه القعود عن الدعوه والقيام بامر الامامه اذ قد وجد من الاعوان من يمكنه
معهم الخروج كالعباس بن عبد المطلب وطلحه والزبير وعمار وابي ذر وغيرهم ممن يروون
انهم تخلفوا عن بيعة ابي بكر فلا خرج الى جوامعه واستنصرهم في طلب حقه والجواب عن ذلك
ان العدد القليل لا يمكنهم نصرته عليه السلم لانه لا يومن متى قاموا لذلك اثارة الفتنه
واتساع عصا المسلمين لا سيما مع ما ظهر من المنافقين من النفاق الذي كانوا يسرونه
وكذلك ما ظهر من الرده من العرب الذين كانوا حوالي المدينه ودعوى مسيلمه للنبوه الى
غير ذلك فقعود الجماعه القليله عن نصرته عليه السلم والحال ما قدمنا لا يدل على الطعن
عليه ولا شكهم في حال علي عليه السلم فبطل ما اورده السايل فان قيل لو كان ما
ذكرتموه في الخبرين يدل على امامته عليه السلم لوجب ان يكون اماما في وقت النبي صلى الله
عليه واله لا تقولون بذلك قلنا انا قد بينا انهما يدلان على امامته بما لا طايل في اعادته
وانما امتنع التصرف له عليه السلم في حياة النبي صلى الله عليه لاجماع الامه انه لم يكن لاحد ان

باحقيته عليه السلام

يتصرف فان الائمة عليهم السلام فيكون ما قدمنا معتمدا لاستحقاقه عليه السلام للتصرف فان
التصرف الا للائمة ويكون بعد التصرف مشروطا بوفاة النبي عليه السلام كان يحصل له
التي لا يثبت الا للائمة ويكون بعد التصرف مشروطا بوفاة النبي عليه السلام وكان يحصل له في حياته
او في الحضرة بالتصرف في اولاده واموالة فان الاستحقاق لذلك يثبت له في حياته
او في الحضرة بالتصرف في اولاده واموالة فان الاستحقاق لذلك يثبت له فصح ما قلناه
الموصي ويكون بعد التصرف موقوفا الى وفاة الموصي كذلك في مسئلتنا فصح ما قلناه
من انه عليه السلام كان مستحقا للتصرف في الامور الموكلة الى الائمة وان بعد ذلك موقوف
الى وفاة النبي صلى الله عليه فان قيل لو كان علي عليه السلام منصوصا عليه لما دخل معهم في
الشورى ولكان يقول اني منصوص علي ولا يقف موقف التهمة ويبطل امر نفسه
واستحقاق الخلافة الامامة فدل هذا على بطلان النص وعلى صحة الاختيار قلنا انما اورده
السائل لا معنى له ولا دلالة فيه على شيء مما ذكروه وذلك ان دخوله عليه السلام في الشورى يحتمل
من الافعال لم يعلم قصده فيه صرورة فيحتج به واذا لم يعلم ذلك احتمل وجوها منها
ان يكون قد تخلص بما فعلوه للتمسك الامامة من هذا الوجه ومنها ان يكون دخوله
فيها التمكن من ايراد الحجج الدالة على كونه اولى بالامر ممن يتقدمه كما قد فعل ذلك عليه
السلام ذلك اليوم ومنها ان يكون قد غلب على ظنه انه اذا دخل في الشورى مع
ما احضره من الفضل انه لا يعدل بالامر عنه فان اراد ان يتوصل الى اخذ حقه على وجه
يرضى القوم به ولا يؤدي الى الفرقة والخلاف فاذا احتمل دخوله في الشورى هذه
الوجوه لم يصح لهم التمسك به فيما راموه من صحة الاختيار وعدم النص بل يجب حمله على
ما يوافق الادلة الدالة على كونه منصوصا عليه فان قالوا لو كان منصوصا عليه لكان
لا يجوز له ان يتولى من جهتهم وقد علمنا انه تولى للقوم اعمالا لا تقتضي ذلك دخوله تحت طاعتهم
على كونه غير منصوص عليه لان كونه منصوصا عليه يمنع من دخوله تحت طاعة من احد
عليه طاعتهم قلنا انه عليه السلام لم يتول من جهتهم الاما كان يجب عليه القيام به من دون
صورهم فان الذي تولى في وقت ابي بكر هو حفظ الانقاب التي كانت بالمدينة لئلا
يدخل العرب المدينة الى حرم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وهذا من الواجبات لمن
ابو بكر امر لا والذي تولى لعمر حفظ المدينة عند غيبته الى الشام وكان ذلك واجبا
عليه على اي وجه تمكن منه لان رسول الله صلى الله عليه قد كان اوجب ذلك عليه
عند خروجه الى غزوة تبوك واخبر ان المدينة لا يصلح لها الا رسول الله صلى الله عليه
او علي عليه السلام فاذا كان ذلك واجبا عليه لم يكن في توليه له ما يدل على رضاه بتقدمهم
عليه ولا انه غير منصوص عليه فان قيل ان دخوله في الولاية يوهم الرضا بامامتهم

والدخول تحت طاعتهم قلنا انما كان ذلك يوهم ما ذكرتموه لو كان المعلوم من حاله
عليه السلام انه امتنع من ذلك لم يؤد الى الفساد والتشاجر فاما اذا كان المعلوم من حاله عليه
السلام انه انما سكت خوفا من اشتقاق العصا لم يكن ذلك موهما لما ذكروه وقد بان
سكوته من شكوى والحال ما قدمنا لا يدل على رضاه فسقط ما اوردوه فعلى هذه الطريقة
تجري القول في امامة امير المؤمنين عليه السلام

فصل في امامة الحسن والحسين عليهما السلام

عندنا ان الامام بعد امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام ابنه الحسن ثم الحسين بعد اخيه
عليهما السلام وخالفت الحشوية وبعض الخوارج في ذلك والدليل على صحة ما ذهبنا اليه و
فساد ما ذهبوا اليه قول النبي صلى الله عليه الحسن والحسين امامان قاما او قعدا وابوهما خير
منهما وهذا الخبر انصا مما ظهر بين الامة وتلقته بالقبول وليس فيهم من ينكره ولا يجحده بل فيهم
من يستدل به على امامتهما عليهما السلام ومن متأول له وقد اجمعت العترة انه على صحته
واجماعهم حجة لما بيناه فيما تقدم وهو نص صريح على امامتهما عليهما السلام وفيه تنبيه على انه انما
جاز ان يسميهما امامين من حيث جعلهما صلى الله عليه خيرا منهما فاقل احواله ان يكون اماما لانه قد ثبت ان الامام
من الرعية يجب ان يكون خيرا من الامام من حيث وقع الاجماع من الصحابة والعترة الطاهرة على ان الامام
يجب ان يكون افضل اهل زمانه او كافضلهم على ما نبينه من بعده ومتى قيل ان هذا الخبر لو دل على امامتهما
لاقتضى ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وفي زمن ابيهما ولا اقتضاء ثبت الامامة لهما من غير تدبير والتم الدليل
يسقط تعلقكم بالظاهر ووجب تأويل الخبر على ان المراد به انهما يستحقان ان اماما من عند
النبي صلى الله عليه وكذلك ابوهما عليهم السلام قلنا هذا الخبر وان اقتضى الاطلاق فيه ما ذكرتموه غير انا قد اخرجنا
زمان النبي صلى الله عليه بالاجماع فان الامة اتفقت على انه لا امر لاحد مع النبي صلى الله عليه بل كان كل احد مكلف
بما يقاله ومصروفا عن امره واخرجنا زمان ابيهما بالاجماع ايضا فان الامة اتفقت على انه لم يكن لهما
من الامر شيء في حال حياة ابيهما الامر كان امره ولذلك فلم يثبت للحسين امر في زمان اخيه الا بالاجماع
الامة انه لم يكن له من الامر شيء في زمانه فالاجماع من هذا الوجه فقد ثبت هذا المطلوب وصار الامر في ذلك
كما ذكرنا وبينا اماما على هذا الترتيب المرتب اذ لا دلالة توجب خروج الامر عنهما في ان
يكون النص على امامتهما معا اكثر من اثبات امامتهما بالنص فاولنا الخبر على ما ذكره السائل اذا ان الا
حين تدبيرهما لان استحقاقهما للامامة عند المخالف انما هو بالعقد وكذلك حاله ابيهما ولكن صرف
قوله قاما او قعدا على مذهب المخالف الى وجه صحيح فلما لم يكن حمله على ظاهر الرسول على انه لا فائدة فيه

بطل ما ذهب اليه المخالف وصح النص عليهما وعلى ابيهما صلوات الله عليهم اجمعين ومما يدل على
امامتهما عليهما السلام ان كل واحد منهما قام ودعا وهو جامع لخصال الامامة وتابعه اهل الفضل
من عترته وغيرهم ولم يكن في زمانهما من يدعي الامامة سوى معاوية وابنه يزيد لعنهما الله وفسقهما
فسقهما وخروجهما من الدين فلا يجحد كونهما امامين وصح ما ذهبنا اليه من امامة الحسن والحسين عليهما السلام

واما الموضع الخامس في منصب الامامة بعد الحسن والحسين عليهما السلام وشروطها وطريقها
فالكلام منه يقع في ثلثة فصول احدها في المنصب ومعناه ان الامامة لا تكون بعد الحسن والحسين
عليهما السلام الا فيمن يرجع نسبه من قبل الاب اليهما والثاني الكلام في شروط الامام الذي يكون
عليها والثالث الكلام في الدعوة طريق الامامة من بعد الحسن والحسين عليهما السلام

اما الفصل الاول فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ابطال ما يعترض
به المخالف ابطاله اما الموضع الاول فعندنا هذه المسألة مما يدل على ان الامامة بعد الحسن
والحسين عليهما السلام فيمن قام ودعا من اولادهما وهو جامع لخصال الامامة يكون بدعائه ومن حذا حذوه من العترة
الطاهرة والخلاف في ذلك مع المعتزلة والخوارج اما المعتزلة فانهم يقولون ان منصب الامامة
من صلح من قريش واما الخوارج فانهم يقولون ان منصب الامامة من صلح من الناس واما الموضع
الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه فاذا ثبت ذلك تكلمنا
احدهما ان الامامة جائزة فيمن صلح من ولد الحسن والحسين عليهما السلام والثاني انها لا تجوز في غيرهم
اما الموضع الاول وهو انها جائزة فيهم فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان الامة اجمعت على
ذلك بعد بطلان قول اصحاب النص واختلفت فيمن سواهم والاجماع حجة يجب العمل بها
ان الامة اجمعت على ذلك ولان الامة للمعتبرين للمنصب في الامامة حين اختلفت في هذه المسألة
ذهبت طائفة الى ان الامامة جائزة فيمن صلح من الناس كافة وهم الخوارج ومن قال بقولهم وذهب
طائفة الى انها جائزة في قريش دون من سواهم وهم المحصلون من المعتزلة ومن قال بقولهم
وذهب المحصلون من الزيدية الى انها جائزة في ولد الحسن والحسين عليهما السلام دون من سواهم
ولا شك ان هذا القول يجمع الاقاويل الثلاثة لان ولد الحسن والحسين من خيار قريش ومن خيار
الناس فمن لم يجوز الامامة في كافة الناس او في كافة قريش فقد اجازها فيهم ولا احد من القائلين
باعتبار المنصب في الامامة من الامة قصرها على احد البطنين دون الاخر ولا منع من جوازها
فيهم فلهذا قلنا ان الاجماع من الامة حاصل على جوازها فيهم والخلاف فيمن سواهم

بلغ مقابلة

لان من القائلين باعتبار المنصب من قصرها عليهم ومنع من جوازها في غيرهم وهم من
قدمنا ذكره من الزيدية وانما قلنا ان الامة اجمعت على ذلك بعد قول اصحاب النص
لان اصحاب النص وهم الامامية يزعمون ان الامامة لا تثبت الا في ولد الحسين دون
ولد الحسن وانما قالوا ذلك لورود النص على زعمهم من النبي صلى الله عليه وآله على اعيان
ائمة مذكورين باسمائهم من ولد الحسين بن علي عليهما السلام ولذلك قصروها عليهم
دون غيرهم ونحن لا نكلمهم الا في صحة النص وفساده فمتى بطل ما ادعوه من
النص على من ذكروه فلا شك في صحة قولنا حينئذ لان القوم لا يعتبرون منصبا
مخصوصا ولا يجعلون لولد الحسين مزية على ولد الحسن ولا على من سواهم من العرب والعجم
الا لورود النص الذي ادعوه ولو ورد النص على ولد الحسن دون ولد الحسين او على
غيرهم من العرب والعجم لاثبتوها حيث ورد النص ونحن لا ننازعهم لو ورد بذلك
لوجب الانقياد له وانما الخلاف بيننا وبينهم في انه هل ورد النص ام لا فاذا بينا انه لم
يرد سقط ما ادعوه لولد الحسين دون ولد الحسن وبقي الاجماع الاول سليما لان
الحق حينئذ قد تعين عند القائلين باعتبار المنصب دون القائلين باعتبار النص فاذا
اجمعوا على جوازها في ولد الحسن والحسين كان اجماعهم حجة يعني هذه الجملة ان القوم
اثبتوها لغير ولد الحسين كالحسين نفسه وكابيه واخيه عليهم السلام وانما اثبتوها
لهم بالنص دون المنصب وكذلك فانهم نفوها عن كثير من ولد الحسين مع تكامل
خصال الامامة فيهم ومع ثبوت المنصب والولادة من الحسين كزيد بن علي وابنه يحيى
وابنه الناصر ليحيى الديلمي وغيرهم من ولد الحسين عليهم السلام وانما نفوها عنهم لاعتقادهم
انه لا نص فيهم فبان ان معول القوم على النص دون ما عداه فيجب ان يكون مكالمتهم
في النص فاذا فسد ما ادعوه من النص سقطت دعواهم وسنبين فساد ما ادعوه
من النص في الفصل الثالث ان شاء الله تعالى واذا بطل قول اصحاب النص صح ما
قلناه من حصول الاجماع على جواز الامامة في ولد الحسن والحسين عليهما السلام
واما ان اجماع الامة حجة فقد تقدم بيانه الوجه الثاني ان العترة اجمعت على جواز
الامامة في ولد الحسن والحسين عليهم السلام من بعد بطلان قول اصحاب النص
واجماعهم حجة اما ان العترة اجمعت على ذلك فلان العترة من اهل البيت عليهم
السلام لم يختلفوا ان الامامة لا تخرج عن البطنين فان العترة بعد الحسن والحسين
عليهما السلام افترقوا على فرقتين فرقة قالت بجواز الامامة في البطنين ومنعت

من جوازها في غيرهم وهولاء هم الزيديه منهم وقالت فرقه بان الامامه بعد الحسين
عليه السلم في اعيان ابنه معدودين من ولده دون غيرهم ليصح دعوه انه ورد من النبي صلى
الله عليه فيهم دون غيرهم وهاولاء هم الامامية منهم المعروفون بالاثنا عشرية ولا
احد من اهل البيت عليهم السلم قال بقول خالف هذين القولين وذلك معروف وعند كل من
سمع الاخبار وعرف السير والاثار والكل منهم قد اتفقوا على ان الامامه بعد الحسين عليه
السلم لا تجوز فيما عدا من ذكرنا واجماعهم حجة يجب اتباعها فوجب قصر الامامه عليهم
والمنع من جوازها فيمن سواهم وهم وان اختلفوا في ان الامامه هل تجوز في كلا البطنين
او في جماعه من ولد الحسين عليهم السلام دون غيرهم من ساير اولاد الحسين واولاد
الحسن عليهم السلم الا ان مقول الامامية منهم في ذلك على النص الذي يدعونه فاذا
بنا فساده بطل ما يدعونه بقوله واذا كانت العترة على فرقتين فرقة منهم تقول
بالمنصب وهم الزيدية منهم وفرقة تقول بالنص دون المنصب وهم الاثنا عشرية منهم
وقد ثبت بطلان النص بما بيناه من بعد ان بينا الله لم يبق الا المنصب لان الامة
والعترة متى اختلفت في المسلة على قولين ثم ظهر بطلان احد القولين بالحجة تعين
الحق في القول الاخر لانه لو بطل القول الاخر ايضا لكان الحق قد خرج عن ايدي الامة
او العترة وفي ذلك اتفاقهم على القول باقاويل كلها باطلة وذلك لا يجوز لما ثبت من
كون اجماعهم حجة واجبة الاتباع ولا يجوز ان يتفقوا على اقاويل كلها باطلة وكل من
قال بالمنصب من العترة قال بجوازها في ولد الحسن والحسين عليهم السلام دون غيرهم
فوجب ان يكون ذلك هو الحق لئلا يخرج الحق عن ايدي العترة الطاهرة فثبت ان العترة
اجمعت على جوازها فيهم بعد بطلان قول اصحاب النص واما ان اجماعهم حجة فالذي
يدل عليه الاية والخبر اما الاية فقول الله سبحانه وجاهدوا في الله حق جهاده هو
اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم
المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء
على الناس ووجه الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى اخبارهم انه شهداء على
الناس وهو لا يختار لشهادته الا العدول الذين لا يجمعون على ضلالة ولا خطا
والذي يدل على انه اختارهم لشهادته قوله تعالى هو اجتباكم والاجتباء هو الاختيار
الى قوله وتكونوا شهداء على الناس والذي لا يختار لشهادته الا العدول هو انه لو
اختار للشهادة من ليس بعدل لكان ذلك تغريرا منه سبحانه وتلبيسا وذلك

وذلك صح تعالى الله عنه والاية وان كان ظاهرها يتناول جميع ولد ابراهيم من اليهود
والنصارى وقريش وغيرهم من ساير القبايل الا انا اخرجناهم عما تناولته الاية بالاجماع لانه
لم يخالف احد في ان قولهم ليس بحجة وانما الخلاف في اهل البيت الذين هم علي وفاطمة والحسن والحسين
واولادهما في كل عصر عليهم السلم فذهب المحصلون من الزيدية والمعتزلة الى ان اجماعهم
حجة وذهب غيرهم الى ان اجماعهم ليس بحجة ولا يجوز ان يخرجوا عن عموم الاية لغير دلالة
فثبت بما ذكرناه ان اجماعهم حجة واما الخبر فقول النبي صلى الله عليه واله اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وهذا الخبر مما
ظهر بين الامة وتلقته الامة بالقبول فجرى مجرى الاخبار المتعلقة بامور الدين الممهدة كالصلاة
والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ووجه الاستدلال به هو ان النبي صلى الله عليه امننا
من الضلال اذا تمسكنا بعترته فلو جاز ان يجمعوا على خطا لما امننا عليه السلم من ذلك لان
هذا يكون منه عليه السلم تغريرا بالامة وتلبيسا عليهم وذلك لا يجوز عليه لانه رسول حكيم
لا يجوز ان يبعث من يعلم من حاله ذلك وعترته هم من قدمنا ذكرهم دون غيرهم من اقاربه
وعشيرته لان من سواهم قد وقع الاجماع على ان اجماعهم ليس بحجة كما قدمنا ولا يخرج لهم
عن مقتضى الخبر فجاز ان يدل على ان اجماعهم حجة فثبت الموضع الاول وهو انها جائزة فيهم
واما الموضع الثاني وهو انها لا تجوز في غيرهم فالذي يدل عليه انها لو جازت في غيرهم
لما جازت الا بدليل شرعي ولا شك انه ليس ثم دليل شرعي يدل على جوازها في غيرهم اما
انها لو جازت الا بدليل شرعي فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الامامة امر شرعي لا
مجال للعقل فيها فلا يجوز ان توجد اوصافها ولا شرايطها الا من جهة الشرع لان الجواز
يفتقر الى دلالة سمعية تقتضي اباحة التصرف في امور الناس والاستيلاء عليهم من حيث
ان الامامة تقتضي التصرف على الناس في امور ضارة نحو القطع والجلد والرجم والقتل والصلب
واخذ اموال الناس على كره منهم وقتلهم وقتالهم على ذلك وذلك مما يمنع منه العقل لولا
سمع شرعي كما قدمنا فثبت انها لو جازت في غيرهم لما جازت الا بدليل شرعي واما
انه ليس ثم دليل شرعي فالذي يدل عليه ان الادلة الشرعية الموصلة الى العلم ليست الا
الكتاب او السنة المعلومة او الاجماع الظاهر وليس في شيء من ذلك ما يدل على جواز
الامامة في غير من قدمنا ذكره من العترة الطاهرة اما الاجماع فقد بينا وقوع الخلاف
في غيرهم واما الكتاب والسنة فليس في شيء منهما ما يدل على جوازها في غير من ذكرنا
من العترة فبقي ما عداهم ممنوعا من ذلك بحكم العقل ومنعا على الحظر العقلي لعدم المبيح الشرعي

وقد ادى الشرع في ذلك لمن قدمنا ذكره من العترة الطاهرة وهو الاجماع فثبت
ان الامامة محصورة فيهم واما الموضع الثالث في ايراد ما تعلق به المخالف والطالب
فاعلم ان المعتزلة ومن قال بقولها احتج لقولها بجواز الامامة في جميع بطون قريش بما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الائمة من قريش وبما روي عنه انه قال الولاة من قريش ما
اطاعوا الله واستقاموا لامره والجواب عن ذلك انه لا تعلق لهم في واحد من الخبرين لوجوه
منها ان قوله من قريش يقتضي ثبوت الامامة لبعض مجهول من قريش لان لفظة من تقتضي
التبعيض للغة ولهذا لو قال اكلت من الطعام وشربت من الشراب فانه يفهم من ذلك
انه اكل بعض الطعام وشرب بعض الشراب ومتى كان الخبران مقتضيين ثبوت الامامة خلاف
ما لو قال اكلت الطعام وشربت الشراب فان ذلك يقتضي انه اكل كل الطعام وشرب
كل الشراب ومتى كان الخبران مقتضيين ثبوت الامامة لبعض مجهول من قريش وقد وقع الاجماع
على ولد الحسن والحسين عليهما السلام وهم بعض معين وجب حمل البعض عليه وكان ذلك كما
لما ذهبنا اليه من انها محصورة فيهم ومنها انا لو سلمنا ان لفظة من المذكورة في الخبر
لبيان الجنس كقولهم خاتم من فضة وباب من حديد فانها وان احتملت ذلك فهي محتملة
للتبعيض ايضا على سواء فليس بان يحملوا الخبرين على ما ذكروه من انها لبيان الجنس اولى
من حملها على ما ذكرنا من التبعيض فيسقط تعلقهم بالخبرين لان كونها لبيان الجنس لا يمنع
كونها مقتضية للتبعيض فان قول القائل خاتم من فضة وباب من حديد كما يقتضي بيان الخاتم
والباب فانه يقتضي انهما بعضان من ابعاض الفضة والحديد وانهما ليسا كل الفضة
والحديد ومنها انا لو قدرنا كون لفظة من حقيقة في بيان الجنس دون التبعيض وقدرنا
ان كونها لبيان الجنس يمنع من اقتضائها للتبعيض فانه يجب حملها في الخبرين على التبعيض وان
قدرنا كونها مجازا فيه لاجل ان العترة قد اجمعت على ان الامامة بعد الحسن والحسين لا تجوز
ان تخرج عن البطنين واجماعهم حجة على ما تقدم بيانه لانا لو حملناها على ان المراد بها بيان
الجنس في الخبرين وان الامامة جائزة في جميع بطون قريش كما زعمه المخالف لادى ذلك
الى ما قصر الادلة والحجج واطراح اجماع العترة والذي قد علم قصدها فيه ضرورة
لاجل خبر لم يعلم قصد النبي صلى الله عليه فيه ضرورة وذلك لا يجوز لانه اعتراض
بالمحتمل على ما لا يحتمل الا اضمار من الادلة ولهذا اوجب لحكم العقول بما قضت به على
على الاطلاق من غير شرط على ادلة الكتاب والسنة من حيث ان ادلة الكتاب والسنة
معرضة للاحتمال لدخول المجاز والحقيقة فيها والعقول بعيدة عن الاحتمال فوجب

تاويل متشابه الآيات والاخبار على مقتضى ادلة العقول ومحكم الآيات والاخبار كذلك
ما نحن فيه يجب تاويل الخبرين المحتملين الذين لم نعلم قصد النبي صلى الله عليه فيهما ضرورة على
موافقة اجماع العترة الذي قد علم قصدها فيه ضرورة فبان بما ذكرناه من هذه الوجوه
سقوط تعلقهم بهذين الخبرين من كل وجه وهذا اوضح لمن تامله بحمد الله ومنه فاما الخوارج ج بلغ
فربما احتجت على جواز الامامة في جميع الناس بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه امر
بطاعة السلطان وان كان عبدا حبشيا واعلم انه لا يصح لهم الاحتجاج بهذا الخبر في هذه
المسألة لوجهين احدهما انه من اخبار الآحاد وخبر الواحد لا يقتضي الا غالب الظن اذا تكاملت
شرائطه على ما تقدم وهذه المسألة من مسائل الاعتقاد التي لا يجوز الاقتصار فيها على غالب الظن
ولا على التقليد بل يجب الوصول فيها الى العلم اليقين على ما تقدم وانما علمنا ان هذا الخبر من اخبار
الآحاد فلانه لو كان متواترا لوجب ان يكون ظاهرا مشهورا عند المخالف والموالف ولوجب
الا يقصره النبي صلى الله عليه على واحد لا سيما اذا كان مما يحتج به على الامامة التي قد بينا انها
من امور الدين المهمة واصول الشريعة القوية ولا شك ان هذا الخبر الذي رووه ليس بظاهر
ولا مشهور فلهذا قلنا انه من اخبار الآحاد الوجه الثاني انا لو سلمنا لهم ان هذا
الخبر مما يصح الاعتماد عليه في هذه المسألة فانه لا يصح التعلق بظاهره لان ظاهره يقتضي
جواز الامامة في المماليك فانه يقتضي وجوب طاعة السلطان وان كان عبدا حبشيا
والعبد هو المملوك لان الحر لا يسمى عبدا على الاطلاق بل انما يقال هو عبد الله كما قال تعالى ان
كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا اي عبدا للرحمن داخلا في رق عبوديته
وقد ثبت باجماع المسلمين ان من شرط الامام ان يكون حرا اذ لا ملك للعبد في التصرف
في نفسه بما شاء ولا يصح ان يملك عقد النكاح لنفسه من دون اذن سيده ولا يصح
ان يملك شيئا من المال فكيف يصح ان يملك التصرف على المسلمين في انفسهم واموالهم
بغير رضاهم ولا اختيارهم وان يكون وليا لمن لا ولي له كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال السلطان ولي من لا ولي له واذا لم يصح التعلق بظاهر الخبر وصار واقفا الى التاويل
فليس التاويل اولى شيئا من تاويله على ما يوافق الادلة الدالة على حصر الامامة في البطنين دون
من سواهم من اجماع العترة وغيره فيحمل ذلك على انه صلى الله عليه انما اراد بذلك الامير من قبل
الامام لا الامام اذا راى ان يولي المولى الحروب في الخروج الى بلاد العدو ولما يحصل
به من الشجاعة والسياسة وحسن الانقياد لهم فيسقط تعلقهم بهذا الخبر وربما احتجوا بقول
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا فالله

فالله تعالى اوجب علينا طاعة اولي الامر ولم يفصل بين ان يكونوا من اولاد الحسن والحسين
او من سواهم والجواب انه ليس في ظاهر الاية ما ذكروه لان قوله واولي الامر منكم
يقتضي طاعة من له الامر ومن سوى اولاد الحسن والحسين ممن بعدهما ليس له الامر
لما قدمنا من الادلة الدالة على ذلك فلم يدخل من سواهم تحت الظاهر اذ ليس في الظاهر
ان كل من صلح من الناس جعل له الامر وليس المراد باولي الامر من يامر فقط دون ان يكون
المراد بذلك ان يامر وله ان يامر فان من يامر وليس له ان يامر لا يجب بل لا يجوز
طاعته فسقط تعلقهم بذلك وصح ما ذهبنا اليه في الفصل الاول واما الفصل
الثاني وهو الكلام في شروط الامام التي يجب ان يكون عليها فالكلام منه يقع
في موضعين احدهما في اعداد الشروط الامامة وتعيينها والثاني في وجه اشتراط كل
واحد منها اما الموضع الاول فاعلم ان شروط الامامة اثنا عشر شرطا احدها ان يكون
الامام ذكرا وثانيها ان يكون حرا وثالثها ان يكون مسلما ورابعها ان يكون عدلا
وخامسها ان يكون عالما بما تحتاج اليه الامة وسادسها ان يكون [illegible]
ورعا عن المحرمات قائما بالواجبات في الظاهر وسابعها ان يكون فاضلا بحيث
يكون افضل الامة في العلم والدين او كافضلهم في ذلك حتى يكون معدودا من جملة //
الافاضل وثامنها ان يكون شجاعا بحيث يكون له من رباطة الجاش وثبات القلب
ما يثبت معه في الحروب ويهتدي الى السياسات ويجب ان يكون له من المواطن
المشهورة ما يعلم به شجاعته حتى يعد واحدا من الشجعان وان لم يكثر قتله وقتاله
وتاسعها ان يكون سخيا بحيث لا يكون معه بخل يقعد عن وضع الحقوق في مواضعها
بل يكون معه من السماحة ما ياتي معه صرف الاموال والحقوق في مستحقيها وعاشرها
ان يكون قويا على تدبير امر الامامة بحيث لا يكون معه من الافات ما يمنعه من ذلك
كالعمى والصمم وغير ذلك ويجب ان يكون له من جودة الراي وحسن التدبير ما يقيم به
شرع الله في المسلمين والراي السديد وحادي عشرها الا يكون في عصره امام
قد سبقت دعوته وثاني عشرها ان يكون الامام من العترة الطاهرة الذين
قد مناذكرهم واما الموضع الثاني في وجه اشتراط كل واحد منها اما الشرط
الاخير فقد بينا وجوب اشتراطه في الفصل الاول بما لا طائل في اعادته
واما سائر الشرائط التي عددناها فقد يقع الكلام فيها على طريق الجملة وقد يقع
على طريق التفصيل فاما على طريق الجملة فهو ان الصحابة اجمعت على اعتبارها في الامام

وذلك معلوم لمن علم سيرهم فانهم كانوا لا يجيزون امامة من عري عن هذه الشروط
وقد بينا ان اجماعهم حجة فيما تقدم واما على طريق التفصيل فهو ان يذكر كل واحد منها
على التعيين ونبين وجه اشتراطه فنقول اما اشتراط كون الامام ذكرا فمما لا خلاف فيه
بين متقدمي الامة ومتاخريها من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الى الان ووجه ذلك ان
المراة مولى عليها ولا تملك عقد النكاح على نفسها ويجب عليها من الحجبة والستر ما لا يجب
على الرجل فكيف يصح لذلك ان يكون اماما مالكا للتصرف على الكافة ووليا لمن لا ولي له
وقائما بسياسة امر الجمهور من حشد الجيوش والجهاد في سبيل الله وغير ذلك
مما لا يتاتى فعله من النساء فلهذا وجب ان يكون ذكرا واما اشتراط كونه حرا
فمما لا خلاف فيه ايضا بين المسلمين من السلف والخلف الى الان ووجهه ما قدمنا من ان
المملوك لا يملك التصرف في نفسه بما شاء ولا يصح ان يملك شيئا من المال فكيف يصح
مع ذلك ان يملك التصرف في امر الجمهور وان يكون وليا لمن لا ولي له واما اشتراط
كونه مسلما فهو مما لا خلاف فيه ايضا بين المسلمين فانهم قد اجمعوا على ان طاعة الكفار
غير واجبة وانه ليس لاحد ان يدعو الى كافر ولا فرق بين ان يكون كافرا بالتاويل او معاندا
في ان الجميع لا يجب طاعته لان العلة في ذلك كونه خارجا من ولاية الله الى عداوته واما
اشتراط كونه عدلا فمما لا خلاف فيه بين الصحابة رضي الله عنهم وكذلك فالعترة الطاهرة
مجمعة على ذلك واجماع الصحابة حجة وكذلك اجماع العترة على ما تقدم بيانه ووجه ذلك ان
العدالة معتبرة في القضاة والشهود وحال الائمة ان لم يزد على حال القضاة والشهود
لم تنحط عنهم واما اشتراط كونه عالما بما تحتاج اليه الامة فالمراد بذلك ان يكون
عالما باصول الدين وبما تحتاج الامة اليه من علم الشريعة وليس يتم ذلك الا بعد ان يعرف جملة من
من العقليات ليتم له معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وما يجوز عليه وما لا يجوز
من الصفات والافعال ومعرفة نبوة النبي صلى الله عليه وصحة ما جاء به ويجب ان يكون عالما
بكتاب الله تعالى وما يشتمل عليه من الاوامر والنواهي والخصوص والعموم والمجمل والمبين
والناسخ والمنسوخ ويجب ان يكون عالما بجملة من الاخبار الواردة عن النبي صلى الله
عليه والفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب العمل وحكم افعال النبي صلى الله عليه وعلى اله
في الوجوب وغيره ولن يتم معرفة ما ذكرنا الا بعد ان يكون عالما بجملة من اللغة والفصل
بين حقائقها ومجازاتها وبجملة من النحو لمن لم يكن عربي اللسان صحيح اللغة في الاصل لم يخالط الانباط
الذين قد تغيرت لغتهم حتى تغيرت لغته وانما وجب ذلك ان يكون ليتمكن من معرفة مراد الله سبحانه بخطابه //

ومراد رسوله صلى الله عليه في خطابه وجب ان يكون عالما بمواضع الوفاق والخلاف من اقاويل العلما ليعرف الوفاق والخلاف وجب ان يكون عالما بجملة من وجوه الاجتهادات والمقاييس ليمكنه رد الفروع الى الاصول وعلى الجملة يجب ان يكون عالما بما يحتاج اليه الجمهور من العلوم الدينية الخمسة التي احدها علم اصول الدين وثانيها علم اصول الفقه وثالثها علم فروع الفقه ورابعها علم القران وخامسها علوم الاخبار وانما وجب ان يكون الامام عالما بذلك لان الامام انما يحتاج اليه ليتصدى لاحكام شرعية على ما تقدم بيانه فلو لم يكن عالما بذلك لا يمكنه ما يحتاج لم يمكنه القيام بتلك الامور الشرعية لجهله بها وتكليفه القيام بها ينقض الغرض بالامامة وبعد فالامام لا يجوز ان يكون ادنى منزلة في العلم من القاضي والمفتي ولا شك في انهما يجب ان يكونا عالمين بما ذكرنا فكذلك الامام ولانه لا خلاف بين علما المسلمين في ان الامام يجب ان يكون عالما بما ذكرنا ولا يجب ان يكون اعلم الناس كما تزعمه الامامية والمطرفية لوجهين احدهما انه لا دلالة في الشرع تدل على ذلك والامامة امر شرعي فلا يجوز ان يوخذ اوصافها ولا شروطها الا من جهة الشرع على ما تقدم الوجه الثاني ان اعتبار كونه اعلم الناس يوجب سد باب الامامة اذ لا يمكن معرفة الاعلم الا بالنص من الرسول صلى الله عليه وقد بطل النص على اعيان الايمة على ما تدعيه الامامية او بان يحيط الانسان باقطار الارض والعلما فيها ويتقادير علومهم وبان هذا اعلمهم وهذا مما يتعذر عليه تحصيله على كل البشر وكل قول يودي الى سد باب الامامة فهو باطل واما اشتراط كونه ورعا عن المحرمات وقايما بالواجبات فهو مما لا اختلاف فيه بين الصحابة وبين العترة الطاهرة ووجهه انه لو لم يكن كذلك لم يومن ان يخل بما يجب من اقامة الحدود ووضع الحقوق في مواضعها ولم يومن ان يقيم الحد على من لم يجب عليه وان ياخذ الاموال ممن لا تجب عليه ويضعها في غير موضعها لقلة ورعه ومبالاته في الدين وذلك ينقض الغرض بالامامة واما اشتراط الفضل فالمراد به الصلاح في الدين والفقه فيجب ان يكون الامام افضل الامة في ذلك او كافضلها والدليل على اعتبار الافضل في الامامة وانه لا يجوز امامة المفضول الا لعذر اجماع الصحابة على ذلك فانهم مع اختلافهم في الامامة وفي تعيين راعوا الافضل والفضل الا ترى ان الانصار لما طلبوا الامامة ذكروا فضايلهم ومكانهم من النبي صلى الله عليه وابو بكر لما حاجهم في ذلك ذكر فضايل قريش وما احصرته المهاجرون من الفضايل وكذلك لما قال عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك

فقال ما لك يا ابن الخطاب هفوة في الاسلام مثلها اتقول لي هذا وابو بكر قايم فلم ير لنفسه الامر لما اعتقد في ابي بكر انه افضل امنه وكذلك مناظرة العباس بن عبد المطلب لعمر حين قال في خبر طويل وما انتم يا معشر قريش من شجرة نحن اغصانها وانتم جيرانها فبين فضله عليهم وكذلك قولهم لابي بكر ولدت علينا فظا غليظا يعنون عمر وقولهم لما اجتمعوا الى امير المومنين في مرض ابي بكر قد علمنا وعلم الناس ان اسلامنا قبل اسلام عمر وفي عمر تسلط اللسان على الناس وهم كانوا المهاجرين الاولين نحو طلحة والزبير وعثمن وعبد الرحمن بن عوف فاحتجوا بما اختصوا به من الفضل وكذلك ما روي عن امير المومنين عليه السلم في مقاماته عند المحاجة وتعداده فضايله وقوله انشدكم بالله هل فيكم رجل قال له رسول الله كذا او قال له الرسول كذا فبان انهم كانوا يراعون الافضل واذا ثبت ذلك بطل قول من جوز تقديم المفضول لا لعذر يمنع الفاضل من القيام بالامر كما ذهب اليه بعض المعتزلة والزيدية الصالحية وكذلك والعترة باسرها مجمعة على اعتبار الفضل في الامامة واجماعهم حجة على ما تقدم بيان ذلك واما اشتراط الشجاعة فوجهه ان معظم امور الامامة منوط بذلك نحو حفظ بيضة الاسلام ومقاتلة الكفار واقامة الحدود وغيرها اذ لا يصلح لذلك من ليس معه من رباطة الجاش وثبات القلب ما يثبت معه في الحروب ويهتدي الى الشيئا سات لجبن المانع من ذلك واما اشتراط السخا فلان البخيل يمنع من وضع الاموال والحقوق في مواضعها وذلك ينقض الغرض بالامامة فيجب ان يكون الامام سخيا بوضع الحقوق في اهلها ومستحقيها ولا خلاف بين العترة في ان السخا والشجاعة معتبران في الامامة ولا يجب ان يكون اشجع الناس ولا اسخى الناس لانه لا يمكن معرفة ذلك ولانه لا دلالة في الشرع تدل على اشتراط ذلك فلا يجوز اشتراطه لعدم دليل واما اشتراط القوة على تدبير الامر فلانه لو كان ماووفا بالعمى والكسح وما جرى مجراهما لا يسع عليه القيام بحفظ بيضة الاسلام وقتال الكفار لضعفه عن ذلك وكذلك فلو كان ضعيف الراي عن سياسة الامور لم يتات له القيام باعبا الامامة واثقالها ولا اصلاح امر الجمهور لضعف منته عن ذلك وكل ذلك ينقض الغرض بالامامة واما اشتراط فقد امام في عصره قد سبقت دعوته فلان الامامة لا تجوز في العصر الواحد الا لشخص واحد خلافا لما يقوله بعض الزيدية من جواز امامين في وقت واحد اذا تباعدت ديارهما وذلك لان الامامة امر شرعي لا مجال للعقل فيها كما قدمنا ولا مسرح في الشرع لتصرفات الايمة لاكثر من واحد في العصر الواحد فوجب المنع من ذلك والنفاقه على حكم العقل

وهو الحطر ولان الصحابة اجمعت على المنع من امامين في وقت واحد فان لما قالت المهاجرين
منا امير ومنكم امير قال لهم عمر بن الخطاب سيفان في غمد اذا لا يصلحان فاقروه على ذلك
ولم ينكره عليه احد في ذلك المقام مع انه مقام المعارضة والمنازعة في الامامة ومع
ان ذلك من اصول الدين التي الحق فيها واحد وما عداه باطل فلو كان ذلك باطلا لوجب
ان يظهر منهم النكير عليه في ذلك فلما لم يظهر منهم نكير في ذلك مع انه لا مانع منه
ولا حائل دونه وجب ان يكون ذلك اجماعا فاما اعتبار عصمة الامام على ما ذهب اليه الامامية
ومن قال بقولها فذلك مما لا وجه له لان الامام لا يحتاج اليه لتبليغ الشرائع والمصالح التي
من جهة الله سبحانه فتجب عصمته لاجل ذلك وانما ذلك الى النبي دون الامام وانما يحتاج الى
الامام لتنفيذ الاحكام الشرعية التي قدمنا ذكرها وما شاكلها وذلك مما لا يوجب عصمة
الامام لانه لو وجب عصمة الامام لوجب عصمة امراء الامام وقضاته لقيامهم بتنفيذ تلك
الاحكام الشرعية وتوليها من قبله فلما لم تجب عصمتهم بالاتفاق فكذلك الامام ولان الامامة
امر شرعي ولا دلالة في الشرع تدل على اشتراط العصمة في الامام فلا يجوز اشتراط ذلك
بغير دلالة فعلى هذه الطريقة تجري القول في شروط الامامة **واما الفصل الثالث**
وهو الكلام في ان الدعوة طريق الامامة فيمن بعد الحسن والحسين عليهما السلم فالكلام
منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في معنى الدعوة وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فاعلم ان معنى
الدعوة هو التجرد للقيام بالامر والعزم عليه وتوطين النفس على احتمال اثقاله ومتابعه
الظالمين واما الموضع الثاني فذهبت الزيدية الجارودية الى ان الدعوة طريق الامامة فيمن
بعد الحسن والحسين عليهما السلم والخلاف في ذلك مع المعتزلة والامامية والعباسية وهو المذهب
الذي يصيره ابن الراوندي والحشوية والجاحظ ومن قال بقوله اما المعتزلة فانهم يقولون
ان طريقها العقد والاختيار في كل وقت واما الامامية فانهم يقولون ان النص وحده
طريق الى الامامة في كل زمان وعلى كل امام قالوا واذا ظهر امام الزمان عرفنا انه الامام
بالمعجز وقد حكي عن بعضهم انه يدعي ورود النص من النبي صلى الله عليه على كل امام من الائمة
نحو ما تدعيه الاثنا عشرية من النص على الاثني عشر وقد يدعون ورود النص عليهم من
النبي صلى الله عليه مجملا وقد يدعون ورود النص في ذلك مفصلا اما المجمل فنحو ما يروونه
من النبي صلى الله عليه قال الائمة من عترتي بعدد نقباء بني اسرائيل واما المفصل فنحو ما
يروونه من انه اتي بلوح فيه اسماء الائمة من ولده وصفاتهم واسماؤهم وحكي عن بعضهم

ان كل امام نص على من بعده واما العباسية فانهم يقولون ان طريقها الارث قالوا لان النبي
صلى الله عليه مات ولم يخلف الا فاطمة وعمه العباس والنساء لا نصيب لهن في الامامة فكانت
الامامة بعده لعمه العباس واما الحشوية فانهم يقولون ان طريقها القهر والغلبة
واما الجاحظ ومن قال بقوله فانهم يقولون انها جزاء على الاعمال الصالحة واما الموضع
الثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فهو ان الامة اجمعت على معنى الدعوة بعد بطلان قول
اصحاب النص واجماعهم حجة وقد ثبت فساد سائر ما يدعى كونه طريقا الى الامامة مما سوى
الدعوة فيجب كونها طريقا كافية في ثبوت الامامة وهذه الدلالة مبنية على ثلاثة اصول احدها
ان الامة اجمعت على معنى الدعوة بعد قول اصحاب النص وثانيها ان اجماع الامة حجة وثالثها
انه قد ثبت فساد سائر ما يدعى كونه طريقا الى الامامة مما سوى الدعوة اما الاصل الاول
فالذي يدل عليه انه لا خلاف بين كل من لم يثبت النص الذي تثبته الامامية في ان الامامية
في الامام من لم [illegible] بالاوصاف التي هي معنى الدعوة غير ان منهم من يقول انه متى كان عليها
جاز بعقد له فيختار ليكون اماما فقد اجمعوا معنا على معنى الدعوة ودعواهم ان الاختيار طريق
الامامة سنبطلها ان شاء الله وانما قلنا بعد بطلان قول اصحاب النص لانهم لا يراعون هذه
الشرائط في الامام لقولهم بالنص بل يجوزون ثبوت امامة من ارخى ستره واغلق بابه ولم
ينابذ الظالمين ولم يتجرد للقيام بالامر غير ان يقولهم في ذلك على النص الذي ادعوه ومتى
بينا بطلان ما ادعوه من النص بطل ما بنوا عليه وسقط اعتبارهم في الاجماع في هذه
المسئلة لان الحق حينئذ يكون قد تعين عند من يعتبر اختصاص الامام بالاوصاف التي قدمنا
في معنى الدعوة فوجب ان يعتبر اجماعهم وحدهم في ذلك والذي يدل على بطلان قول الامامية
بالنص اما من قال ان طريق الامامة في جميع الائمة هو النص من النبي صلى الله عليه فالذي يدل على بطلان
ما ادعوه من النص انه لو كان صحيحا لوجب ظاهرا مشهورا عند الكافة ولا شك انه ليس بمشهور
واذا لم يكن مشهورا وجب القطع على انه لم يكن اما انه لو كان صحيحا لوجب ان يكون معلوما
ظاهرا عند الكافة فلان الامامة من امور الدين العظيمة واركانه القوية ولا سيما عندهم فان
امورهم كلها منوطة بالامام فكان يجب ان يجري في الاشتهار والظهور مجرى النصوص
على سائر اركان الدين من الصلاة والصوم والزكوة والحج وغير ذلك لان فرض الامامة يعم
الكافة كهذه الاركان اذ الكل من المكلفين متعبد بمعرفة الامام ومتابعة الائمة فكان يجب
ان يدعه النبي صلى الله عليه في الائمة وان لا يقتصر على واحد دون واحد لتعلق فرض الكافة

به كسائر اركان الشريعة وكان يجب ان تقوى دواعي السامعين له الى نقله الى من بعدهم وتشتد
حرصهم على اذاعته كسائر النصوص المتعلقة المعلقة بامور الدين المهمة بل كان يجب ان يجري
في الظهور والاشتهار مجرى النصوص على امامة امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلم
كخبر الغدير وخبر المنزلة فانهما مشهوران عند الكافة لا كلهم بين مثبتنا ولهما وبين مستدرك
نصا على امامته عليه السلم فلو قلنا لو كان النص الذي ادعوه على رجال مخصوصين من
ولد الحسين عليه السلم صحيحا لوجب ان يكون ظاهرا مشهورا واما انه ليس بظاهر ولا
مشهور فالذي يدل عليه انه لو كان مشهورا لوصلنا الى العلم به كما وصلنا العلم بغيره
من الامور الكبار لان هذه القضية واجبة في كل ما يعم الكافة عرضه ويشملهم لزومه
كما قدمنا فلما لم نجد العلم بما ادعوه متواترا ولا الخبر به مستفيضا ظاهرا قطعنا على
بطلان دعواهم فيه وسقوط تمسكهم به واما انه اذا لم يكن ظاهرا وجب القطع على
انه لم يكن فالذي يدل عليه انه لو جاز ثبوته والحال ما قدمنا من انه يلزم الكافة عرضه
لم يؤمن شيء مما غاب عنا من اصول الدين الشرعية وذلك لا يجوز وبهذه الطريقة يبطل دعوى
من ادعى وجوب الحج الى بيت في المشرق وصوم شهر اخر سوى شهر رمضان لانا نقول لو كان
ما ادعيته صحيحا لوجب ان يكون دليله ظاهرا والوصول الى العلم به ممكنا من حيث كان ركنا
من اركان الاسلام ومهما من مهمات الدين فلما لم يكن كذلك كانت الدعوى فيه باطلة
فبطل ما ادعته هذه الفرقة واما من قال منهم ان الامامة تثبت بنص الامام الاول على الثاني
فالذي يدل على بطلان قولهم ان طريق وجوب طاعة الامام انما هو ان الحكم في ايام حياته فاما بعد وفاته
خلا الشرع كما قدمنا ولم يثبت في الشريعة وجوب طاعة الامام ونفاذ امره بعد موته
وانما دلت الشريعة على وجوب طاعته في حال حياته فقط فاذا الذي الى الامام هو ان الحكم في
ايام حياته فاما بعد وفاته فلا فوجب ان تكون وصيته موقوفة فان اتفق من الموصى له
ان يدعوا الى نفسه مع تكامل خصال الامامة فيه كان اماما والا فلا يثبت امامته بمجرد وصيته
وبعد فقولهم هذا مبني على ما يقولونه في عصمة الامام والقطع على معينه لان بعض الامام
انما تكون حجة متى ثبتت عصمته فاما متى لم تثبت عصمته لم يصح الاعتماد على ما ورد عنه
من النص لانه يجوز ان ينص على من ليس بامام وقد تقدم من بطلان ما ادعوه من وجوب
عصمة الامام فبطل ما بنوه على ذلك من ثبوت الامامة بنص الامام الاول على الثاني
فاما قولهم بظهور المعجزات على الائمة فهو مبني على القول بعصمتهم لان ظهور المعجزات على من

ليس بمعصوم لا يجوز لما فيه من التنفير عن الانبياء صلوات الله عليهم وتهوين مواقع معجزاتهم
في النفوس والقدح في دلالتها على صدقهم فاذا بطل قولهم بعصمة الائمة بطل ما يترتب على ذلك
ويبنى عليه وقد بينا بطلانه بما لا طائل في اعادته فثبت الاصل الاول وهو ان الامة اجمعت على منع
الدعوة بعد بطلان قول اصحاب النص واما الاصل الثاني وهو ان اجماع الامة حجة فقد تقدم بيانه
واما الاصل الثالث وهو انه قد ثبت فساد سائر ما يدعى كونه طريقا الى ثبوت الامامة مما
سوى الدعوة فالذي يدل عليه انا قد بينا اختلاف الناس في ذلك وابطلنا قول الامامية بالنص
فاما ما تقوله المعتزلة ومن وافقهم من ان طريقها العقد والاختيار فالذي يبطل قولهم هو
ما قدمنا من ان الامامة امر شرعي فلا توجد اوصافها ولا شرائطها ولا طرقها الا من جهة
الشرع كسائر الامور الشرعية من الصلوة والصوم والزكوة والحج وغير ذلك ولا شرع
يدل على كون ذلك طريقا لانه ليس في الكتاب ولا في السنة ما يدل على ذلك وما يدعونه من
من اجماع الامة على ثبوت الامامة بالاختيار لابي بكر وعمر وعثمن فانه لا صحة له لان الخلاف
واقع في ذلك من عصر الصحابة الى الان وقد تقدم بيان ذلك بما لا طائل في اعادته واما قول
العباسية وابن الراوندي من ان طريقها الارث فهو قول باطل لان الامامة ليست من جملة
ما يورث ولهذا استحقها من يستحق الميراث كالنسا والصبيان والمجانين ولا يقسم انقسام التركات
ولان العباس رحمه الله عليه لم يدعها لنفسه وهو اولى العصبات بالنبي صلى الله عليه بل روي
عنه انه قال لعلي عليه السلم امدد يدك ابايعك فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن اخيه فلا
يختلف عليك اثنان وكان غرض العباس بذلك تعيين طاعة امير المومنين عليه السلم واظهار
دعوته لان الامام لا تجب طاعته دون ان يدعي الامامة ويدعو الناس الى طاعته وكان
العباس يلتمس منه ذلك لانه كان يعتقد ان الامامة تثبت بالعقد والاختيار وان العقد واحد
وحده لاخر لا تثبت الامامة عندهم لا سيما اذا لم يكن العاقد لهم اماما فلا عقد لاهل الاختيار
في ذلك مع هذه الاحوال كيف يجوز ان يدعى كون الوراثة طريق الامامة ومما يحقق
ان العباس لم يدعها لنفسه قوله

ما كنت احسب ان الامر منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن
اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالآثار والسنن
واقرب الناس عهدا بالنبي ومن جبريل عون له في الغسل والكفن
من فيه ما فيهم من كل مكرمة وليس في كلهم ما فيه من حسن
فما الذي صدكم عنه لنعرفه ها ان بيعتكم من اول الفتن ////

[illegible]

الشرع يدل على كون العلة طريقا إلى ثبوت الإمامة بل الشرع الشريف يقتضي خلاف ذلك
قال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فاستجاب الله تعالى له عليه السلام الأمر كان طالما من ذريته فبطل ما ذهبت إليه الحشوية فأما
قول الجاحظ ومن قال بقوله من أنها جزاء على الأعمال فهو قول باطل لوجوه منها أن الإمامة
أمر شرعي على ما تقدم بيان ذلك ولا دلالة في الشرع تدل على ذلك ومنها أن الإمامة من الأمور
الشاقة المتعبة ومن حق الجزاء على الأعمال الصالحة أن يكون لذيذا مشتهى ومنها أنها لو كانت جزاء
على الأعمال لما جاز انقطاعها بالموت لأن الثواب يجب أن يكون دائما على ما نبينه من بعد إن شاء الله
سبحانه ومنها أنها لو كانت جزاء على الأعمال لما جاز الاقتصار في العصر الواحد على إمام واحد لأن
العاملين فيهم كثرة وقد ثبت أنه إذا اجتمع جماعة يصلحون للإمامة من كل وجه كانت الإمامة
في أحدهم دون سائرهم فثبت بطلان قولهم إنها جزاء على العمل وصح أن هذه الأقسام باطلة ولم
يبق من الأقوال الأربعة سوى الدعوة وهي مما قد وقع الإجماع على اعتبارها وأن الإمام يجب كونه
عليها كما تقدم من صحة الاعتبار عليها والقضاء بأنها الطريق إلى ثبوت الإمامة دون ما زاد عليها
مما قد ثبت بطلانه إذ لو بطل كونها الطريق إليها لخرج الحق عن أيدي الأمة وفي ذلك اتفاقها
على القول بأقوال كلها باطلة وذلك لا يجوز لما ثبت من كون إجماعهم حجة واجبة الاتباع
فصح ما اعتبرناه من أن الدعوة طريق ثبوت الإمامة فيمن بعد الحسن والحسين عليهما السلام
وقد ورد الكتاب بالحث على الدعوة والأمر بها قال الله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون
إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون وقال تعالى ومن أحسن
قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين وروي عن النبي صلى الله عليه
وعلى آله أنه قال من سمع واعيتنا أهل البيت فلم يجبها كبه الله على منخريه في نار جهنم وذلك يؤيد
ما ذكرناه من أن الدعوة طريق الإمامة فيمن بعدهما فمتى ظهرت دعوة الإمام مع استكماله لشرائط
الإمامة التي قدمنا ذكرها لزمت إجابته ووجبت طاعته على الأمة فيما يلزم المأموم
طاعة الإمام فيه وهو ما يحتاج إلى الإمام فيه من تنفيذ الأحكام الشرعية التي تقدم
ذكرها ولما كانت معرفة أوصاف الإمام التي معها يلزم طاعته هي الأصل فيما
يلزم المكلف معرفته في هذا الباب نصرف العناية إلى بيانها وعلى ذلك يحمل
ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال من مات ولم يعرف إمام زمانه
مات ميتة جاهلية معنى ذلك أن يعرف الأوصاف التي معها تثبت إمامة الإمام
فإن بذلك يعرف إمام زمانه ومن كان جاهلا بالأوصاف لم يصح منه معرفة

ولا يصح حمل هذا الخبر على أنه أراد عليه السلام أن الزمان لا يخلو من إمام لأن من يدعي ذلك يدعي
ثبوته بالنص وقد أوضحنا بطلانه بما يغني كل منصف طالب النجاة لنفسه ناظر في صحة دينه
غير مؤثر للتعصب على الإنصاف ولا مجال للعقل في النظر في الدليل فعلى هذه الطريقة يجري
الكلام في هذا الفصل. وأما الموضع السادس في بيان الأفضل بعد النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم فاعلم أنا نريد بالأفضل هاهنا الأكثر عند الله ثوابا وهذا مما لا مجال للعقل فيه لأنه لا
نعلم مقادير الثواب إلا الله تعالى أو من أعلمه بذلك من رسله عليهم السلام فإذا تقرر ذلك
فمذهبنا أن الأفضل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام
ثم فاطمة ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام وهذا هو الذي كان يذهب إليه سلمان الفارسي
وأبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود وإليه ذهب المتأخرون من المعتزلة كالشيخ
أبي عبد الله البصري وأبي القاسم الكعبي وقاضي القضاة والشيخ أبي رشيد والصاحب
الكافي والحاكم أبي سعد فأما أبو علي وأبو هاشم فإنه روي عنهما أنهما توقفا في الأفضل
بعد النبي صلى الله عليه وذهب أبو هريرة والحسن البصري والنظام والجاحظ إلى أن الأفضل
بعد النبي صلى الله عليه أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والدليل على صحة ما ذهبنا إليه
قول الله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ولا خلاف
بين أهل النقل أن هذه الآية نزلت في النبي صلى الله عليه وفي علي وفاطمة والحسن والحسين
ويؤيد ذلك ما رويناه بالإسناد الصحيح من تفسير الثعلبي بإسناده رفعه إلى أبي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت هذه الآية في خمسة فيّ وفي علي وفي حسن وحسين
وفاطمة إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وبإسناده أيضا
رفعه إلى إسماعيل بن عبد الله بن جعفر قال لما نظر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الرحمة
هابطة من السماء قال من يدعو مرتين فقالت زينب أنا يا رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة
والحسن والحسين قال فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا وفاطمة تجاهه
ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم إن لكل نبي أهلا وهؤلاء أهل بيتي فأنزل الله عز وجل
إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول
ألا أدخل معكم فقال رسول الله صلى الله عليه مكانك فإنك إلى خير وبالإسناد إلى
أم سلمة رضي الله عنها قالت أنزل الله تعالى هذه الآية إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
أهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيتي قالت فأخذ رسول الله صلى الله عليه فضل الكساء
وكساه عليا وفاطمة والحسن والحسين ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء وقال هؤلاء أهلي

وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي البيت
وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى خير وبالاسناد ايضا الى عايشه رضي الله عنها
قالت خرج النبي صلى الله عليه واله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجا الحسن
بن علي فادخله ثم جا الحسين فدخل معه ثم جات فاطمه فادخلها ثم جا علي فادخله ثم قال انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وبالاسناد الصحيح الى داود
عن ابي الحمرا قال اقمت بالمدينه سبعه اشهر كيوم واحد وكان رسول الله صلى الله عليه
واله يجي كل غداه فيقوم على باب علي وفاطمه فيقول الصلوه انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وهذا نهايه التاكيد لمن كانت له بصيره فصح ان هذه
الايه نزلت فيمن ذكرنا ووجه الاستدلال بها ان الله تعالى اخبر انه اراد اذهاب الرجس عنهم
وتطهيرهم عنه والمراد بذلك عصمتهم من مواقعه الكباير لانا نعلم ان الرجس الذي هو النجس
لم يكونوا مطهرين منه فثبت ان المراد بذلك عصمتهم واذا كانوا معصومين كانوا افضل
من غيرهم واكثر ثوابا عند الله تعالى ممن قد جرت منه الكباير ومما خص امير المومنين
عليه السلم وولديه عليهما السلام هو ما قدمناه من الادله الداله على امامتهم فانا قد بينا
انها تدل على عصمتهم ايضا ولا شك ان المعصوم اكثر ثوابا عند الله تعالى ممن قد وقع الكباير
ومما خص امير المومنين عليه السلم ما رويناه بالاسناد الصحيح الى النبي صلى الله عليه انه قال
يوم خيبر بعد ان ردت رايته مهزومه مرتين مرة مع ابي بكر ومره مع عمر لابعثن بالرايه
غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله عليه
فدعا بعلي عليه السلم من الغد فناوله الرايه ففتح الله على يديه فشهد النبي صلى الله عليه
ان عليا عليه السلم يحب الله ورسوله وان الله يحبه ورسوله واحب الخلق الى الله اكثرهم ثوابا
والاكثر عند الله ثوابا هو الافضل ومن ذلك ما رويناه بالاسناد الصحيح الى
النبي صلى الله عليه واله انه اهدي له طير مشوي فقال صلى الله عليه اللهم ايتني باحب خلقك
اليك ياكل معي من هذا الطير فجاه امير المومنين عليه السلم الى باب داره ثلاث مرات
كل مره يرده انس بن مالك فلما كانت المره الثالثه اخبر رسول الله صلى الله عليه فامره
ان ياذن له فلما راه رسول الله صلى الله عليه قال اللهم والي وصار عليا عليه السلم احب
الخلق الى الله فصح ان يكون افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه فان قيل فيجب ان يكون
افضل من رسول الله صلى الله عليه وانتم لا تقولون بذلك قلنا ان رسول الله صلى الله عليه
لابد خارج من هذا الخطاب الا ترى ان الواحد منا اذا قال لغيره ايتني باحب الناس اليك

فان المخاطب لابد خارج من هذا الخطاب كذلك هو مسلما فان قيل فيجب ان يكون افضل من الملايكه
قلنا ان الملايكه عليهم السلم لابد خارجون عن هذا الخطاب لان في الخبر ما يمنع منه وهو
انه قال ياكل معي هذا الطير والملايكه لا ياكلون فصح انه عليه السلم افضل الخلق بعد رسول
الله صلى الله عليه ومما يدل على انه عليه السلم افضل الخلق هو وفاطمه والحسن والحسين
عليهم السلم ان نسبهم ونسب رسول الله صلى الله عليه واحد ولا شك ان ذلك من
خصال الفضل وتحقيق ذلك ما رويناه بالاسناد الموثوق به الى النبي صلى الله عليه واله
انه قال كنت انا وعلي نورا بين يدي الله عز وجل قبل ان يخلق الله ادم باربعه عشر
الف عام فلما خلق الله ادم قسم ذلك النور جزين جزوا انا وجزو علي وقال في حديث
اخر حتى افترقنا من صلب عبد المطلب ففي النبوه وفي علي الخلافه فاذا كان علي عليه السلم
قسيم رسول الله صلى الله عليه والخلق ومعه من نور ربه وشريكه في نسبه ونسبه
ثبت انه افضل ممن لم يشاركه في ذلك ومن خصال الفضل الشجاعه ولا شك ان
شجاعته عليه السلم وشجاعه ولديه عليهما السلم مشهوره لا يمكن ردها ومن خصال
الفضل العلم ولا شك ان عليا عليه السلم كان اعلم الصحابه لانهم كانوا يرجعون اليه في
العلم ولا يحتاج اليهم وذلك مشهور من حالهم وحاله ولقول النبي صلى الله عليه واله انا
مدينه العلم وعلي بابها فمن اراد المدينه فليات الباب وقوله عليه السلم علي اقضاكم وقد ثبت
ان القاضي يحتاج الى جميع العلوم حتى يكون من جمله المجتهدين فثبت انه عليه السلم اكثرهم
علما بعد النبي صلى الله عليه ومن خصال الفضل الزهد وكان علي عليه السلم ازهد الصحابه وذلك
مشهور من حاله ومن خصال الفضل الجهاد في سبيل الله تعالى ولا شك انه عليه السلم كان اشد
الصحابه عنا في باب الجهاد ولا يمكن احد دفع ذلك الا بالمكابره وقد قال الله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولنقتصر على هذا القدر فان فضايله عليه السلم
لا يحصيها البشر لما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لو ان الغياض اقلام والبحر
مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل علي بن ابي طالب فنسال الله بعده
الجمله ما رمناه في هذا الفصل وبذلك تم غرضنا من القول في الامامه بحسب هذا المختصر

فصل قد ذكرنا فيما تقدم من باب الامامه ان من جمله
الغرض بالامامه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاقتضى ذلك ان نفرد لذلك فصلا
والكلام من هذا الفصل يقع في اربعه مواضع احدها الامر والنهي والمعروف والمنكر لانه
لا يمكننا الكلام في وجوب الامر والنهي والمعروف والمنكر ما لم نعلم حقايق هذه

الالفاظ وثانيها الكلام في قسمة المعروف والمنكر وثالثها في الدليل على وجوب
ما يجب من ذلك ورابعها الكلام في الشرائط التي متى تكاملت وجب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اما الموضع الاول فاعلم ان الامر هو قول القائل لغيره افعل او ليفعل على جهة
الاستعلاء دون الخضوع مع كونه مريدا للمامور به وحقيقة النهي هو قول القائل لغيره
لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه كارها للمنهي عنه وحقيقة المعروف
هو كل فعل عرف فاعله حسنه او دل عليه ان لفعله مدخلا في استحقاق المدح وحقيقة
المنكر هو كل فعل عرف فاعله او دل على ان لفعله مدخلا في استحقاق الذم واما
الموضع الثاني في قسمة المعروف والمنكر اما المعروف فاعلم انه ينقسم الى واجب
والى نفل فالواجب منه كصلوة الظهر وما اشبه ذلك والنفل كصلوة الليل المشهود وما
اشبه ذلك واما المنكر الذي يجب انكاره فهو ينقسم الى ثلاثة اقسام فمنه ما يكون قبيحا من
من كل مكلف وعلى كل وجه كالظلم والكذب وما هذه سبيله يجب انكاره على
كل وجه متى تكاملت الشرائط التي نذكرها ومنه ما يقبح من كل مكلف على وجه
دون وجه كالقتال بالسلاح والرمي بالسهام واتخاذ الحمام فانه ان قصد بذلك الاستعلام
على احوال البلاد والنصر على العدو فذلك حسن لا يجوز انكاره وان قصد بذلك الاجتماع على
السخف ومعاشرة المفسدين فذلك قبيح يجب انكاره ووجب عند تكامل الشرائط
التي نذكرها ومنه ما يقبح من مكلف دون مكلف كمسئلة مراجعة الرجل لزوجته التي
طلقها ثلاثا بلفظ واحد او بالفاظ متكررة من دون تحلل مراجعته لها ونكاحه لها
من دون ان ينكح زوجا ثانيا فان ذلك يحسن ممن اداه الى انه جائز ولا يحسن انكاره عليه
ويقبح ممن اداه اجتهاده الى انه لا يجوز فيحسن انكاره عليه بل يجب ذلك عند تكامل
الشرائط التي نذكرها فيما بعد ان شاء الله تعالى وكذلك القول في سائر المسائل التي طريقها
التحليل والتحريم والايجاب فيها طريقه الاجتهاد ولا يحتاج فيها الى حكم الحاكم وهي
تنقسم قسمة اخرى فمنها ما يخص المكلف ومنها ما يتعداه وما يخصه ينقسم الى ما يقع
به الاعتداد والى ما لا يقع به الاعتداد اما ما يقع به الاعتداد فان النهي عنه واجب
من جهتي العقل والشرع جميعا اما من جهة العقل فلانه دفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر
ودفع الضرر عن النفس واجب واما من جهة الشرع فلان الادلة التي دلت على وجوب

النهي عن المنكر لم يفصل بين ان يكون المنكر مما يخص المكلف وبين ان يكون مما يتعداه
واما ما لا يقع به الاعتداد فذلك كان يحاول الغير اغتصاب دانق من ماله وهو
بمنزلة قارون في اليسار فانه لا يجب النهي عليه عنه الا سمعا واما من جهة العقل فلا
يجب اذا لم يكن مستضرا به لانه لا وجه يقتضي وجوبه عليه من جهة العقل فهذا في
المنكر الذي يخصه واما ما يتعداه فانه ينقسم ايضا الى ما يقع به الاعتداد والى ما لا
يقع به الاعتداد فالاول يجب النهي عنه شرعا وعقلا ان لحقه مضرة وان لم يلحقه مضرة
لم يجب عليه النهي عنه الا شرعا والثاني لا يجب النهي عنه الا شرعا فعلى هذه الطريقة يجري
الكلام في هذا الموضع واما الموضع الثالث في الدليل على وجوب ما يجب من
ذلك فاعلم ان الامر بالمعروف الواجب واجب في الشريعة عند تكامل شرائط
وجوبه وكذلك النهي عن المنكر والدليل على وجوب ذلك الكتاب والاجماع اما
الكتاب فقول الله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك
هم المفلحون ووجه الاستدلال بهذه الاية ان الله سبحانه امر بان يكون فينا من
من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر يقتضي الوجوب وذلك يقتضي وجوبه على
بعض منا غير معين وذلك معنى الواجب على الكفاية فكانا واجبين على الكفاية اما انه
سبحانه امر ان يكون فينا من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر فذلك ظاهر في قوله تعالى ولتكن منكم
وقد بينا ان ذلك صيغة الامر ولا اشكال انه مريد لما امر به ولانه بهذه الاية لانه مدح
من يفعل ذلك بقوله تعالى واولئك هم المفلحون واما ان الامر يقتضي الوجوب فقد تقدم
بيانه واما ان ذلك يقتضي وجوبه على بعض منا غير معين فلان قوله تعالى ولتكن منكم امة يدل عليه
لان لفظة من يقتضي التبعيض على ما تقدم فهي كل منا مخاطبا به على سبيل البدل بمعنى ان اي
بعض قام به فقد سقط الغرض ونظير ذلك ما يشابه قول السيد لعبده ليقم منكم جماعة لحفظ
الدار فان بعضهم متى قام به فقد حصل الغرض واما ان ذلك هو معنى الواجب على الكفاية
فالذي يدل عليه ان واجب الكفاية هو الذي اذا قام به البعض سقط عن الباقين واذا لم
يقم به احد منهم توجه الذم والعقاب الى كافتهم كما نعلمه من حال المثال الذي ذكرناه
في قول السيد لعبده ليقم منكم جماعة لحفظ الدار فانا نعلم ان بعضهم متى قام بذلك
سقط عن الباقين ومتى لم يقم به احد منهم توجه الذم الى كافتهم وهذا قائم فيما نحن
فيه من الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر فكانا واجبين على الكفاية فان قيل
ان دلالتكم هذه تقتضي وجوب الامر بالمعروف المندوب اليه وانتم لا تقولون بذلك

قلنا إنما عدلنا عن ظاهر الآية في مقتضى الأمر في الأمر بالمعروف المندوب وقضينا
بأنه مندوب وليس بواجب للدلالة المانعة من حمله على الوجوب وهي أن الأمر
بالمعروف لا يجوز أن يكون أعلى حالاً من المعروف ومن حيث أن الغرض به هو أن يقع
المعروف فإذا لم يكن المعروف بنفسه واجباً بل كان مندوباً إليه لم يجز أن يكون الأمر به أعلى
حالاً منه فيكون واجباً بل أعلى منازل الأمر به أن يكون حكمه كحكمه فيكون مندوباً إليه كالمأمور به
والمراد بالأمر بالمندوب الذي هو مندوب الدعاء إليه الندب إليه لا الإيجاب وحمله
فإن الخطاب ما ليس بواجب فيه وتسمية الندب إلى الفعل بأنه أمر به على جهة التوسع
والاستعارة لا على جهة الحقيقة فإن الأمر حقيقة في الإيجاب والحتم دون الندب كما قد بينا
فبان بذلك صحة أن الكتاب يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما الإجماع
فهو مما لا خلاف فيه بين أمة النبي صلى الله عليه وإنما الخلاف بينهم في كيفية وجوبه وفي
طريق وجوبه أما كيفية وجوبه فقد روي عن الحشوية أنه لا يجب الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر إلا بالقول دون الفعل وقولهم هذا باطل لأن الآية التي دلت على وجوب الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر لم تفصل بين القول والفعل وروي عن الإمامية أن ذلك لا يجب
إلا أن يكون في الزمان إمام وقولهم هذا باطل لأنه مبني على أن الزمان لا يخلو من إمام
وقد بينا بطلان قولهم بذلك وأما طريق وجوب ذلك فقد اختلف أهل العلم في أن
هل يدل على وجوبها أم لا فذهب الشيخ أبو علي إلى أن العقل يدل على وجوبهما وذهب
الشيخ أبو هاشم إلى أن العقل لا يدل على ذلك وهو الصحيح والدليل على ذلك أن العقل
لا يقضي بوجوب الأمر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متى لم يعودا بدفع ضرر عن
النفس وذلك لأن دفع الضرر عن الغير لا يجب وجلب النفع إليه أيضاً لا يجب بل ذلك حسن
ومندوب إليه ومعدود في قبيل التفضل والإحسان إلى الغير فقط متى لم يكن فيه
ضرر ولا فساد في الدين وليس في العقل دلالة على كون ذلك لطفاً للآمر الناهي في
فعل الواجب وترك القبيح فيكون واجباً من جهة العقل لأجل ذلك بل إنما يعرف ذلك
من جهة الشرع فإن قيل لو لم يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة العقل
لكان المكلف مغرى بالقبيح ويكون في حكم من أبيح له ذلك قلنا إن ذلك لا يقتضي
ما ذكرتموه لأن كان الواجب والقبيح لا يعلمان إلا من جهة العقل ولا يبعد بالإنكار

لوجب تقلبه ولا شك أن الأمر خلاف ذلك ألا ترى أن في وجوب الصلاة وسائر الشرعيات
وقبح الربا وشرب الخمر لما لم يكن معلوماً من جهة العقل لم يجب النهي عن المقبحات الشرعية
والأمر بالواجبات الشرعية ولا يقال مع ذلك أن المكلف كان مغرى بالقبيح ولا في حكم من
أبيح له ذلك فهو غير صحيح لأن القبيح لما لم يكن فيه ما يقتضي وجوب ذلك كذلك هاهنا
فأما قولهم إنه يكون في حكم من أبيح له فهو غير صحيح لأن القبيح يجب على المكلف إنكاره بقلبه
وهو كاره له وليس كذلك المباح فبطل ما أوردوه فإن قيل أليس قد ثبت
أنه يجب على المكلف الامتناع عن المنكر من جهة العقل فكما يجب ذلك عليه يجب المنع
منه أيضاً قلنا إن بين الموضعين فرقاً فإنه إنما وجب عليه الامتناع من المنكر لأجل
قبحه وليس كذلك نهيه للغير عنه فإنه لا يجب نهيه عنه لأجل قبحه من جهة العقل
إلا متى كان عليه فيه ضرر فيجب حينئذ النهي عنه لأنه يكون بنهيه عنه دافعاً للضرر
عن نفسه وقد بينا أن دفع الضرر عن النفس واجب بين ذلك ولو صح أن النهي عن
المنكر لو وجب لأجل قبحه لوجب أن يمنع الله تعالى من المقبحات ويضطر المكلف إلى خلافها وقد علمنا خلاف
ذلك فإن الله تعالى قد تعبد بإقرار اليهود على بعض المناكير التي يفعلونها مع أنها قبيحة فلو كانت
العلة في وجوب النهي عن المنكر هي القبح لما حسن منه تعالى أن يتعبد بأن يترك النكير عليهم وفي
علمنا بحسن ذلك دلالة على أنه لا يجب النهي عن المنكر من جهة العقل وإنما يجب ذلك سمعاً
لما في ذلك من اللطف والمصلحة التي لا تعلم إلا سمعاً فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا
الموضع ومما يؤكد ذلك من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وآله وأمروا بالمعروف
تحصنوا وانهوا عن المنكر تنصروا وقد بينا أن الأمر يقتضي الوجوب وقال
صلى الله عليه لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعوا
خياركم فلا يستجاب لهم وقال النبي صلى الله عليه ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو
تنقل والآثار في ذلك كثيرة نحو قوله صلى الله عليه أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان
جائر وما أشبه ذلك وأما الموضع الرابع في الشرائط التي متى تكاملت وجب فاعلم
أن شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنقسم فمنها ما هو شرط في حسنها
ومنها ما هو شرط في وجوبها وجملتها تنحصر في شروط خمسة أحدها أن يكون
الآمر الناهي عالماً بأن المأمور به معروف حسن وأن المنهي عنه منكر قبيح لأنه متى لم
يعلم ذلك جوز أن يكون آمراً بقبيح أو ناهياً عن حسن ولا شبهة في قبح الأمر بالقبيح
والنهي عن الحسن ولذلك يستقبح العقلاء من أحدنا أن يأمر غيره بالظلم وينهاه عن

عن الانصاف كما يستحقون منه ان يفعل الظلم ويترك الانصاف والاقدام على
ما لا يؤمن كونه قبيحا يقبح كما يقبح الاقدام على ما يعرف كونه قبيحا والثاني ان يعلم او
يغلب في ظنه ان لامره ونهيه تاثيرا لان الامر والنهي لا يرادان لانفسهما وانما
يرادان لحصول المامور به وامتناع المنهي عنه فاذا لم يكن لهما تاثير في ذلك لم يجبا
والثالث الا يؤدي الامر والنهي الى مثل ما اخاف او اعظم منه نحو ان يترك المامور
بذلك المعروف معروفا اعظم مما ياتي به او يقدم الى ترك ذلك المعروف فيترك
معروفا اخر او يرتكب منكرا اعظم من المنكر الذي يتركه او يقدم الى المنكر الاول
منكرا اخر فحينئذ لا يجب الامر والنهي ولا يجوزان لاجل المفسدة التي فيهما والرابع
الا يؤدي الى تلف نفسه او ذهاب عضو من اعضائه لانه في مثل هذه الحالة يباح له الاقدام
على بعض المناكير كالنطق بكلمة الكفر واتلاف مال الغير ونحو ذلك فسقوط الامر
والنهي عنه عند ذلك اولى وان كان يؤدي الى ضرر في ماله فان كان اجحافا بماله
يؤدي الى هلاك نفسه كان الكلام في ذلك كالكلام في خوفه على نفسه وان كان دون
ذلك لم يجب عليه الامر والنهي من حيث يؤديان الى وقوع منكر اخر واعلم ان الامر
والنهي لا يجبان عند اختلال هذا الشرط وان كانا قد يحسنان متى كان فيما يجري عليه
من الهلاك في النفس والمال اعزاز الدين بان يكون كثير الحث يقتدى به نحو ما فعله
كثير من ائمتنا عليهم السلام كالحسين بن علي وزيد بن علي وامثالهما عليهم السلام وان لم
يكن في ذلك اعزاز الدين لم يجب الامر ولا النهي ولم يحسنا من حيث انه يكون بذلك معرضا
نفسه وماله للهلاك من غير فائدة وذلك لا يجوز والخامس ان يعلم او يغلب
في ظنه انه ان لم يامر بالمعروف او لم ينه عن المنكر ادى الى تضييع المعروف ووقوع
المنكر لانه لو لم يعلم ذلك او يغلب في ظنه لم يكن للامر والنهي وجه فمتى تكاملت
هذه الشرائط لزمه الامر والنهي على ما هو مرتب من درجات ذلك من البداية بالوعظ
والتخويف بما عند الله سبحانه والقول اللين فان نجع ذلك لم يتجاوزه الى غيره والا
جاوزه الى الوعيد والقول الخشن فان نجع ذلك لم يتجاوزه الى غيره وان لم يتم
الانتهاء عن المنكر الا بالضرب بالسوط والعصي لزم ذلك وان لم يتم الانصراف عنه الا بالقتال
والضرب بالسيف لزم ذلك وكل ذلك مقيد بالامكان والشرائط التي عددناها وانما
وجب القيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الترتيب لان الغرض بالامر بالمعروف

والنهي عن المنكر هو ان يقع المعروف ولا يقع المنكر فان امكن ذلك بالامر الاسهل فلا
معنى لتحمل الامر الصعب لانه يكون حينئذ عبثا ولان الله سبحانه قال وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى
امر الله فامر اولا بالاصلاح ثم امر بالقتال عند الاياس من وقوع الصلاح واعلم ان
القتال انما يجب في باب النهي عن المنكر على المسلمين كان في الزمان امام او لم يكن فاما في باب
الامر بالمعروف فلا يجوز القتل والقتال الا ان يكون هناك امام وقد قدمنا في باب الامامة ان
نذكر ما يختص بالائمة من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاغنى ذلك عن اعادته هاهنا
فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

القول في الوعد والوعيد وما يتبعهما

قال صاحب الكتاب رضي الله عنه وارضاه قد
ذكرنا فيما تقدم من جملة الالطاف التي من افعال العباد ما يعلمون بعقولهم انها الطاف لهم وهو
العلم بثواب الله عز وجل وعقابه وما يتعلق بذلك فاقتضى ذلك ان يفرد فصلا نتكلم فيه في
الوعد والوعيد والمستحق لهما ولمن الثواب والعقاب وما يتبع ذلك من الكلام في احكام الموعودين
والمتوعدين واسمائهم التي تعبدنا في الشريعة باجرائها عليهم لما لنا في ذلك من اللطف والمصلحة
فاعلم ان الكلام في الوعد والوعيد وما يتبعهما جنبتين احداهما عقلية والاخرى سمعية
اما الجنبة العقلية فهي الكلام في ان المكلف اذا اطاع في جميع ما كلف استحق المدح والثواب
دائمين وانه يجب عليه التوبة ويسقط عقابه بها وثواب اكثر منه وبالتفضل
العفو وانه ان عصى في بعض ما كلف واطاع في البعض وتساوى ما استحقه على الطاعة من
المدح والثواب وما استحقه على المعصية من الذم والعقاب لم يثبت واحد منهما وانحبطا
جميعا وان زاد احدهما على الاخر احبط اعظمهما اكثرهما واحبط من الاكثر ما يساوي
الاقل المحبط وكلامه رضي الله عنه في هذه الجملة يشتمل على سبعة فصول احدها
الكلام في حقيقة المدح والتعظيم والثواب والذم والعقاب والاستخفاف وثانيها
الكلام في ان الثواب يستحق على الطاعة وانه دائم وثالثها الكلام في ان العقاب يستحق
على المعصية وانه دائم ورابعها الكلام في احباط ثواب الطاعات بعقاب الكبائر
وتكفير عقاب الصغائر بثواب الطاعات وخامسها الكلام في اسقاط الذم و
العقاب بالتوبة وسادسها الكلام في انه يحسن في العقل التفضل بالعفو وسابعها
الكلام في انه يجب انقطاع التكليف عن المكلفين ليوفر الله عليهم ما يستحقونه من الثواب
وتمام هذه الفصول يشتمل على ما بين الكلام في الجنبة العقلية من الوعد والوعيد

بلغ مقابلة

اما الفصل الاول فاعلم ان المدح هو قول ينبئ عن ارتفاع حال المذكور مع القصد
الى الرفع منه والتعظيم هو قول او فعل او ترك ينبئ عن ارتفاع حال الشيء مع القصد
الى ذلك واما الثواب فهو منافع مستحقة مع المدح والتعظيم مفعولة على وجه الجزاء
واما الذم فهو قول ينبئ عن اتضاع حال المذكور مع القصد الى الوضع منه واما
الاستخفاف فهو قول او فعل او ترك ينبئ عن اتضاع حال الشيء مع القصد الى ذلك ولهذا
يكون من ذم غيره مستخفا به وكذلك من لم يجله في وجه ويسرا او ترك القيام اذا قصد القوم
واما العقاب فهو مضار محضة مستحقة مع الذم والاستخفاف مفعولة على وجه الجزاء واما
الفصل الثاني في استحقاق الثواب على الطاعة وانه دائم فالكلام منه يقع في موضعين احدهما
ان الثواب يستحق على الطاعة والثاني انه اذا استحق فانما يستحق دائما اما الموضع الاول وهو
ان الثواب يستحق على الطاعة فاذا اردنا ذلك تكلمنا في موضعين احدهما ان يستحق عليها نفع
والثاني ان ذلك النفع لابد ان يكون ثوابا اما الاول وهو ان الطاعة يستحق عليها نفع فالذي
يدل عليه ان الله تعالى الزمنا الطاعة الشاقة مع امكان ان يجعلها غير شاقة بان يزيد في شهواتنا ويغنينا
بالحسن عن القبيح والزام الشاق يجري مجرى انزال الالام فكما لا يجوز ان يولم تعالى من لا يستحق
الالم الا لمنفعة كذلك لا يجوز ان يلزم الشاق الا لمنفعة والا كان ذلك ظلما فيجب تعالى الله
عنه ولا بد ان يكون تلك المنفعة ازيد من السرور بالمدح ليتحملها المكلف ويترك لها المنافع
الحاضرة ولا بد ان يكون تلك المنفعة مقارنة للمدح والتعظيم لانها يستحق بما به يستحق عليها
المنفعة واما ان تلك المنفعة لابد ان يكون ثوابا فلانا قد بينا ان حقيقة الثواب هو المنافع
المستحقة مع المدح والتعظيم المفعولة على وجه الجزاء وبينا انه لا يحسن الزام الشاق مع
امكان جعله غير شاق الا لنفع هذه حاله فان قيل هلا كفى في مقابلة التكليف استحقاق
المكلف للمدح على الافعال والتروك الشاقة قلنا ان المدح لا نفع به الا اعتداد يتجرد
نفع يقع ولا يترك العاقل شهواته الحاضرة ويتحمل ما ينفر عنه نفسه لمجرد المدح
وبعد فان المدح كما يستحق على الله سبحانه فانه يستحق على كل من علم من المكلف فعل الطاعة
وترك المعصية والذي يستحق في مقابلة التكليف لابد ان يكون من فعل الله تعالى خاصة
في حسن الزام الشاق لاجله فان قيل كيف يصح قولكم ان المدح لا نفع به اعتداد
ومعلوم ان احدنا يبذل جهده في خدمة السلطان لامره وبمدحه ولا يبالي بما يحمله من
المشاق في ذلك قلنا انه انما يرغب في ذلك لما يرجوه في ذلك من الجاه والحشمة
والمنافع التي تحصل له لاجل مدح السلطان له من اهل حاشيته حتى لو تجرد المدح فانه لا يرضى

به ولا اختاره فثبت ان المدح لا يعتد به في مقابلة التكاليف الشاقة فان قيل كيف يصح قولكم
ان الثواب انما يستحق على الافعال الشاقة ومعلوم ان احدنا قد يستحق الثواب على ما لا مشقة
فيه نحو معرفة الله تعالى وكذلك فان النبي الصالح ربما لا يلحقه المشقة فيما يفعله من
الطاعات والعبادات ولا يخرج بذلك من استحقاق الثواب قلنا انا لم نوجب ان يكون في نفس
الفعل مشقة بل يجوز ان يكون فيه او في سببه او فيما يتصل به ولا اشكال ان معرفة الله تعالى
بهذه المنزلة فان المشقة تحصل في سببها وهو الفكر وذلك مما لا يخفى وكذلك فان المشقة
تحصل فيما يتصل بالمعرفة بعد حصولها وهو المحافظة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة
الواردة عليها ولا اشكال ان في ذلك مشقة عظيمة فاما قولهم ان النبي التقي ربما لا يلحقه
المشقة فيما يعوده من الطاعات واجتناب المعاصي فهو غير مسلم فانه لا يعرى عن مشقة
فيها او فيما يتصل بها وهو توطينه لنفسه على المحافظة عليها والاشتغال بها عما يخطر [illegible]
ان في ذلك مشقة عظيمة فثبت الموضع الاول وهو ان الطاعة يستحق عليها الثواب واما
واما الموضع الثاني وهو ان الثواب يجب ان يكون خالصا دائما فالذي يدل عليه وجهان
احدهما انه قد ثبت وتقرر في العقول انه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة الخالصة الدائمة فلو
كان الثواب لا يستحق الا على هذا الحد لكان التفضل موفيا مما يحسن من التفضل بالمنافع العظيمة
الخالصة الدائمة وفي ذلك قبح التكليف من حيث انه قد امكن وحسن ايصال الانسان الى ما
هو اجل موقعا من الثواب المستحق بدون تكليف المشاق والوجه الثاني انه قد ثبت ان الثواب
يستحق بما به يستحق المدح والتعظيم من فعل الطاعة واجتناب المعصية ويسقط بما
يسقطان من فعل الكبيرة او الندم على الطاعة وقد ثبت ان المدح والتعظيم يستحقان على سبيل
الدوام والعلم بذلك حاصل لكل عاقل فاذا كان المثبت للثواب هو المثبت لهما والمسقط له
هو المسقط لهما وجب ان يكون الثواب دائما كما ثبت ذلك في المدح والتعظيم ثبت الفصل
الثاني وهو ان ثواب الطاعة خالصا دائما واما الفصل الثالث
وهو ان المعصية يستحق عليها العقاب فالكلام منه يقع في موضعين احدهما ان المعصية يستحق
عليها العقاب والثاني انه متى استحق فانه يستحق دائما اما الموضع الاول فالذي يدل عليه
انه قد ثبت ان العاصي شديد الشهوة للقبيح وليس [illegible] فلا بد ان يكون في مقابلة
هذه الشهوة صارف تقتضيه العقلاء والا كان مغرى بالقبيح وليس يجوز ان يكون قبح الفعل
او ما يستحق عليه من الذم او ما يفوت فاعله من النفع المستحق على تركه يقابل هذه الشهوة
في الصرف لان اكثر الناس لا يحفلون بذلك في جنب شهواتهم الشديدة الحاضرة ويحملون

ويحلون بالمضار العظيمه وان ياخذوا فيستحقون لاجل ذلك من القبح وان لم تفعلوه كما فعلوه
على وجه عظيم وحد رشيد بعيد انه لا بد من مضرة تصرف المكلف عن مواقعة المعصية والا
لم يحسن تكليفه ومتى استحق هذه المضرة فانما يستحق على جهة الاستخفاف والاهانة لانها انما
يستحق بما به يستحقان من فعل المقبحات وترك الواجبات في الموضع الاول وهو ان المعصية
لا بد ان يستحق عليها مضرة عظيمة واما الموضع الثاني وهو ان تلك المضرة لا بد ان تكون هي العقاب فالذي
يدل علينا انا لا نريد بالعقاب سوى ما ذكرنا الا وقد بينا ان العقاب مضار محضة مستحقة مع الذم
والاستخفاف مفعولة على وجه الجزاء في الموضع الاول وهو ان المعصية يستحق عليها العقاب
واما الموضع الثاني وهو انه متى استحق دائما فالذي يدل عليه وجهان احدهما انا قد بينا ان
الثواب يستحق على الطاعة خالصا دائما فيجب في العقاب اذا استحق ان يكون عظيما خالصا دائما
لانه قد ثبت ان معصية العبد اعظم من طاعته لله سبحانه لعظم انعامه عليه الا ترى ان لطمة
الابن لابيه اعظم من تقبيله راسه ويستحق على ذلك من الذم اكثر مما يستحقه من المدح على تقبيله
لراسه فاذا كان الجزاء على الادنى يستحق عظيما خالصا دائما فبان يكون الجزاء على الاعلى يستحق عظيما
خالصا دائما اولى واحرى الوجه الثاني انه قد ثبت ان العقاب يستحق بما به يستحق الذم والا
ستخفاف من فعل المقبحات وترك الواجبات ويسقط بما يسقطان به من الندم على فعل
القبيح او ترك الواجبات وقد ثبت وتقرر في العقول انهما يستحقان على سبيل الدوام فكذلك العقاب
فان قيل اذا كان غرض القديم بالتكليف نفع المكلف فكيف يحسن منه ان يعاقبه اذا لم يختر تحصيل
النفع وهل الحال في ذلك الا كالحال في الاجير اذا فوت الاجرة على نفسه كذلك هاهنا
فلم يصح قولكم ان المكلف اذا عصى استحق العقاب قلنا الجواب عن ذلك ان الله تعالى لا يعاقب
المكلف متى عصاه لاجل انه فوت على نفسه النفع بالتكليف وانما يحسن منه تعالى ان يعاقبه لان
يعاقبه لاجل اقدامه على القبيح او اخلاله بالواجب وذلك وجه في استحقاق العقاب كما انه وجه
في استحقاق الذم الا ترى ان العقلاء لا يذمون من اخل بالواجب او فعل القبيح لاجل انه فوت على
نفسه النفع المستحق في مقابلة ذلك وانما يذمونه لاجل اخلاله بالواجب واقدامه على القبيح
كذلك العقاب فان قيل ان العقاب ضرر من جهة الله تعالى وايصال الضرر الى الغير انما
يحسن ليشفي الغيظ او لنفع يعود الى المعاقِب او المعاقَب وهذه الوجوه مفقودة في عقاب
الله تعالى لاهل المعاصي فيجب الا يحسن عقابه لهم قلنا الجواب عن ذلك انا قد بينا ان العقاب انما
يستحق لاجل اقدامه على المقبحات واخلاله بالواجبات كما ان مثل ذلك في استحقاق الذم ولا شك
ان ما ذكروه من هذه الوجوه لا يؤثر في استحقاق الذم ولا يحسن من العقلاء فعله لاجلها بل لما قدمنا

فكذلك العقاب فبطل ما اوردوه وصح ان المكلف يستحق العقاب على فعل المقبحات وترك
الواجبات واما الفصل الرابع في احباط ثواب الطاعات بعقاب الكبائر وفي تكفير
عقاب الصغائر بثواب الطاعات فالكلام منه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة
الاحباط والتكفير والكبيرة والصغيرة وثانيها في انه هل يجوز استواء الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية ام لا وثالثها في انه هل متى زاد احدهما على الاخر سقط اقلهما
باكثرهما ورابعها انه متى سقط الاقل بالاكثر وجب ان يسقط من اكثرهما مثل
اقلهما اما الموضع الاول فاعلم انا نريد بالاحباط هاهنا هو اسقاط الثواب المستحق على
الطاعة بعقاب اكثر منه او الندم على الطاعة واما التكفير فالمراد به اسقاط العقاب
المستحق على المعصية بثواب اكثر منه او مساو له وبالتوبة او التفضل بالعفو اسقاط
العقاب واما الكبيرة فاعلم انا نريد بالكبيرة هاهنا كل معصية لا يستحق صاحبها في كل
وقت من الثواب ما ساوى عقابها في كل وقت وذلك ضربان احدهما الا يستحق صاحبها
ثوابا اصلا والاخر ان يستحق في كل وقت ثوابا اقل من عقابها في كل وقت نحو ان يستحق من الثواب
في كل وقت عشرة اجزاء ويستحق على تلك المعصية في كل وقت احد عشر جزءا من العقاب ونريد
بالصغيرة هاهنا معصية لا يزيد عقابها في كل وقت على ثواب صاحبها في كل وقت وذلك ضربان
احدهما ان يكون ما يستحقه من العقاب عليها في كل وقت يساوي ما يستحقه من الثواب في كل
وقت والاخر ان يكون ما يستحقه من الثواب في كل وقت اكثر من عقابها في كل وقت واحترزنا بقولنا
في كل وقت من الثواب المستحق على سبيل الجملة والعقاب المستحق على سبيل الجملة فانا قد بينا ما يدل
على دوام ذلك وانه لا نهاية له وانما الذي يصح توفيره على المكلف في كل وقت لا بد ان يكون
متناهيا لان ايجاد ما لا نهاية له في الوقت الواحد محال واما الموضع الثاني في انه هل يجوز استواء
الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ام لا فقد اختلف اهل العلم في انه هل يجوز استواؤهما
في كل وقت ام لا فمنهم من منع ذلك عقلا وشرعا وهو الشيخ ابو علي ومن قال بقوله ومنهم
من جوز ذلك عقلا ومنع منه شرعا وهو الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله ومنهم من جوز ذلك
عقلا وشرعا وذلك هو قول السيد المؤيد بالله والمروي عن علي بن الحسين زين العابدين والقاسم
بن ابراهيم عليهم السلام وهو مروي عن جماعة من التابعين كالشعبي وعكرمة وهو اختيار القاضي
شمس الدين جعفر بن احمد بن ابي يحيى رضي الله عنه وارضاه وهو اختيار صاحب الكتاب رضي
الله عنه وهو الصحيح والدليل على ذلك انه لا مانع يمنع من استوائهما من جهة العقل ولا من جهة
الشرع فلا يجوز المنع من ذلك لغير دلالة اما انه لا مانع يمنع من استوائهما من جهة العقل فلان العقل

علمها يجوز انفاسا وبهما اما الشرع فلان الشرع هو الكتاب
فلان العقل لا يجوز بقاطعهما يجوز ... من ذلك ما يمنع من استوا الثواب المستحق
او السنه المعلومه او الاجماع الظاهر وليس فى شى من ذلك ما يمنع من استوا الثواب المستحق
على الطاعات والعقاب المستحق على المعاصى فان قيل اليس قد ثبت ان معصيه العبد لربه اعظم
من طاعته له فاذا فعل معصيه يستحق عليها من العقاب اكثر مما يستحق على اعظم طاعه من الثواب
فكيف يصح ما ذكرتم من جواز استوايهما قلنا الجواب عن ذلك ان الامر وان كان على ما ذكرته فان
ذلك لا يمنع مما جوزناه من استوا الثواب والعقاب لانه يجوز ان يفعل المكلف طاعات
كثيره يستحق عليها عشره اجزا من الثواب مثلا ويفعل معصيه واحده يستحق عليها عشره اجزا
من العقاب فتساوى العشره العشره وذلك لا يخرج معصيه العبد من ان يكون اعظم من طاعته

لله سبحنه لانا انما منع ان يساوى الطاعه الواحده المعصيه الواحده فاما الطاعات
الكثيره فلا يمنع ان يساويها المعصيه الواحده فان قيل لو استوى ثواب
الطاعه وعقاب المعصيه لم يخل حال المكلف اما ان يدخل الجنه او النار لانه قد ثبت
انه ليس الا دار ان الله ومحال ان يدخل النار لانه لا يستحق العقاب وقد ثبت من لا يستحق
العقاب لا يحسن دخوله النار ولا يدخل الجنه ولا ثواب له لان الاجماع على ان المكلف اذا دخل
الجنه فلا بد من ان يكون منزلته اعلى من منزله المتفضل عليهم من الولدان والحور العين
ولا يكون اعلى منزله من المتفضل عليهم الا بالثواب قال القول باستوا الثواب والعقاب
للمكلف الواحد يودى الى نقض هذا الاجماع فيجب المنع منه قلنا اما ما ذكره السايل من ان
من استوا ثوابه وعقابه لا يجوز ان يدخل النار فمسلم لان الدلاله قد دلت على ذلك واما ما
ذكره من ان المكلف متى دخل الجنه فلا بد ان يكون منزلته اعلى من منزله المتفضل عليهم
فمسلم ايضا لما ذكره من الاجماع واما قوله ان ذلك لا يكون الا بالثواب فهو غير مسلم
لانه ليس فى الاجماع ما يعلم به هذا التفصيل الذى ذكره بين ذلك ولو صح ان من
قدمنا ذكره من الناس قد جوزوا استوا الثواب والعقاب فلو كان ثم ما يعلم به هذا
التفصيل الذى ذكره لما حسن منهم مخالفته فاذا صح ذلك لم يمنع ان يكون منزله المكلف الذى
يستوى ثوابه وعقابه اعلى من منزله المتفضل عليه بان يزيده الله تعالى من المنافع ما يتميز به عليهم
وقد يجوز ان يكون ذلك بشفاعه النبى صلى الله عليه وانما قلنا ذلك حاطه لما ذكره من السايل من ثبت
انه لا مانع يمنع من جهه العقل ولا من جهه الشرع من استوا الثواب والعقاب واما الموضع
الثالث وهو انه متى زاد احدهما على الاخر سقط اقلهما باكثرهما فهذا موضع هنا وقد خالف

فى ذلك اكثر المرجيه وقضوا باجماع الثواب والعقاب للمكلف الواحد ومنعوا من اسقاط احدهما
بالاخر والدليل على صحه ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه انه قد تقرر فى عقل كل عاقل ان من اسا الى
غيره اساه يسيره بان يكسر قلمه فانه يستحق على ذلك قدرا من الذم فاذا اراه قد اشرف به
العطش على الهلاك فى البادية فاسقاه ما يعيش به كان معه فحمل مضره العطش دونه فانه
يستحق عليه مدحا اعظم مما كان يستحقه عليه من الذم على كسر القلم ويقبح من صاحب القلم ان يذمه بعد ما
استحق عليه المدح العظيم وانما قبح منه ان يذمه لانه قد استحق عليه من المدح ...
~~وانما سقط ... الذم اذا ... المدح الاكثر ... ما استحق عليه اولا ... لما قبح منه ذمه~~

الا ترى انه لو استحق عليه من المدح اقل من ذلك لما قبح منه ذمه واذا سقط استحقاق الذم
الاقل بالمدح الاكثر صار ما استحق عليه الذم كان لم يوجد فوجب ان يسقط ما استحق
عليه من العقاب ايضا لانا قد بينا ان المثبت لهما واحد وهو فعل المقبحات وترك الواجبات
وان المسقط لهما واحد وهو الندم على المقبحات فلا يجوز ان يسقط احدهما دون
الاخر وكذلك فانه قد تقرر فى العقول ان من اهدى لغيره قلما فاستحق عليه قدرا
من المدح ثم قتل له ولدا فاستحق على ذلك ذما كثيرا فانه يسقط ما استحقه من المدح على
هديه القلم واذا ثبت ان الذم الاكثر يسقط المدح الاقل وجب ان يسقط الثواب
ايضا لانه يصير ما استحق به المدح كان لم يوجد وقد بينا ان الثواب يستحق بما به يستحق
المدح والتعظيم ويسقط بما به يسقطان ويدل على صحه ما ذهبنا اليه فى الاحباط
قول الله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فدل على ان الشرك يحبط ما كان يستحقه على
الطاعات لو وقع فبطل ما يقوله المرجيه من اجتماع الثواب والعقاب للمكلف
الواحد واما الموضع الرابع وهو انه متى سقط الاقل بالاكثر من المستحقين من الثواب
والعقاب والمدح والذم بالاكثر منهما وجب ان يسقط من اكثرهما مثل اقلهما فقد
اختلف ابو على وابو هاشم فى ذلك فعند ابى هاشم انه يسقط من اكثرهما
مثل اقلهما مثاله ان يستحق من العقاب فى كل وقت عشره اجزا ويفعل طاعه يستحق
عليها من الثواب فى كل وقت احدا عشر جزا فيسقط العشره الاجزا التى هى عقاب
ويسقط عشره اجزا من الثواب ويبقى فى كل وقت من الثواب جزء واحد فى كل وقت
فهذا فى الصغاير واما فى الكباير فمثاله ان يستحق من الثواب فى كل وقت عشره
عشره اجزا ويفعل معصيه يستحق عليها من العقاب فى كل وقت احدا عشر جزا
فيسقط العشره الاجزا التى هى ثواب ويسقط عشره اجزا من العقاب ويبقى من العقاب

في تكرفنا

جر وواحد وهدا هو معنى الموازنه وقال ابو علي لا يسقط من الاكثر منهما شي سوا
كان الاكثر منهما ثوابا او عقابا او مدحا او ذما بل يسقط الاقل منهما بالاكثر ولا يسقط
من الاكثر منهما شي في مقابله الاقل ووجه الشيخ ابي هاشم هي ان من اسا الينا فاستحق ذما لم يحسن
الينا ذلك الاحسان ولم يتقدم منه الاساه ولا كان مدحا له ولم يتقدم منه الاساه يستحق
كمدحا له وقد تقدمت الاساه فان ان يستحقا والذم وان يسقط فقد سقط معه بعض المدح
المستحق في المستقبل وكذلك القول فيمن احسن الينا احسانا استحق به قدرا من المدح ثم اسا
الينا اساه يستحق بها ذما اعظم مما استحقه من المدح على الاحسان السالف سقط ما استحقه
من المدح ولم يكن في انفسنا كما لو اسا الينا تلك الاساه ولم يتقدم منه الاحسان ولا كان
ذمناه ولم يتقدم منه الاحسان ذكرناه وقد تقدم الاحسان فان استحقا والمدح
وان سقط فقد سقط معه بعض الذم المستحق في المستقبل واحتج ابو علي بان قال ان
الفاسق باقدامه على المعاصي وارتكابه للكبائر قد جنى على نفسه واخرجها من ان يستحق
الثواب البته وعلى هذا المعنى قال تعالى ان يحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وصار حاله
كحال من حاط لغيره ثوبا ثم فتقه قبل ان يسلمه الى صاحبه فانه لا يستحق على الخياطه اجره
لانه قد افسدها على نفسه بالفتق كذلك هاهنا والجواب عما ذكره من ان الفاسق
قد اخرج نفسه من ان يستحق الثواب بارتكابه للكبائر غير مسلم لان الفاسق قد اتى
بالطاعه على الوجه الذي كلف وعلى حد لو تقدر عن الكبيره لكان يستحق عليها الثواب فارتكابه
الكبيره بعد ذلك لا يخرجه من ان يكون كان مستحقا للثواب فيفسد ما ظنه فاما ما
اورده في مثال فلا يصح لان الخياط انما لم يستحق الاجره من حيث انه انما يستحق الاجره
على تسليم العمل ولم يسلمه بل فتقه قبل التسليم حتى لو قدرنا انه فتق بعد التسليم لكان
يستحق شطرا بعينه للموازنه ﴿ فاما قوله تعالى لئن يحبط اعمالكم
وانتم لا تشعرون ﴾ فلا تعلق له به ﴿ لان الاحباط نفسي ما ذكرناه
من الموازنه دون ما ذهب اليه لان تلك تكون لا ظلما قال الله تعالى مبره
عنه ﴿ ومن جمله ما يتعلقون به قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هبا منثورا او يقول لولا ان الامر كذلك على ما ذكره
والا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى في اعمال الكفار
والمرتكبين للكبائر ﴿ والجواب انه لا تعلق له بظاهر
الا ان الهبا انما تستعمل في الاحباط والاعمال ١٢ هام الاسعد العابد

اعراض فكيف تحمل احسانا وهل ذلك الا قلب الاجناس وهو محال ومتى عدل عن
الظاهر واشتغل بالتاويل لم يكن هو بالتاويل احق منا فنتاوله على وجه يوافق دلاله
العقل والشرع فنقول ان المراد به ان الفاسق لا يستحق بالطاعات التي تقدمت منه قبل
مواقعه الكبائر الثواب على الحد الذي كان يستحقه لو لم يواقع الكبيره فلا ينتفع به
كما لا ينتفع بالهبا وان كان لا بد ان يسقط عنه من العقاب بقدر ما كان يستحقه من الثواب
لئلا يكون الله تعالى ظالما له بابطال ما اورده ومن جمله ما يتعلقون به هو ان قال لو كان
للافعال تاثير في الاسقاط لم يخل اما ان يسقط جميع الاكثر او يسقط بعضا دون بعض
باطل ان يسقط جميعه بلا خلاف بين الامه وباطل ان يسقط بعضه دون بعض لانه
لا مخصص فلم يبق الا ان لا يسقط شيئا من المستحق الاكثر من المستحقين سوا كان ثوابا
او عقابا او مدحا او ذما والجواب عن ذلك انا نسلم انه لا يسقط جميع الاكثر
فاما قوله انه لا يسقط ما نعلمه في الشاهد من ان اسا بالوا يستحق على غيره عشره دراهم
ثم اغتصب لذلك الغير خمسين درهما فان هذه الخمسين لا تسقط العشره التي استحقها
من الغاصب قبل غصبه للخمسين بل يحب في قضيه العقل اذا اراد ان يقاصه ان يحسب
له العشره ولا يكون لقايل ان يقول ان هذه العشره لا تسقط من الخمسين شيئا لعدم
المخصص فكذلك هاهنا ومن جمله ما يتعلقون به ان قال قد ثبت ان الثواب اذا سقط
فانما يسقط اما بالندم على ما اتى به من الطاعه او بعقاب اعظم منه ثم اذا سقط كل
الثواب بالندم فكذلك اذا سقط بالعقاب الذي هو اعظم منه وجب ان يسقط
الكل لانه لا فرق بينهما في قضيه العقل والجواب عن ذلك ان بين الموضعين فرقا فانا
نقول ان الندم انما اثر في سقوط الثواب باجمعه لانه بذل المجهود في تلافي ما وقع
منه حتى يصيره في الحكم كانه لم يفعل ما قد فعل وهذا غير ثابت في العقاب وتاثيره
في الثواب فانه انما يوثر فيه لانه بطريقه المقابله على الحد الذي بينا ويدل على صحه ما
ذهبنا اليه قول الله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره
والمراد بذلك انه يرى جزا ما عمله من الخير والشر وما يقوم مقام ذلك على قولنا انه
لا يرى من الاقل شيا سوا كان خيرا او شرا فعلى هذه الطريقه يجري الكلام في هذا
الموضع واما الفصل الخامس وهو ان التوبه تسقط الذم والعقاب فالكلام
منه يقع في اربعه مواضع احدها في حقيقه التوبه وثانيها في ان التوبه تسقط الذم
والعقاب اذا تكاملت شرايطها وانه لا يحسن فعلها بعد ذكره وثالثها في انها اذا

بلغ

لا يخفى عليك في قصه الزلة وما صرح بين المعتزلة

الذم والعقاب فانها انما تسقط ذلك بنفسها لا بثوابها وان عظم لاجله المكلف معها

اما الموضع الاول فاعلم ان التوبة من المعصية هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة
لان التوبة والانابة هي الرجوع وترك العودة وليس يكون المكلف ان يرجع عما فعله الا بان الندم عليه
والعزم على ترك المعاودة ومتى فعل ذلك كان مقلعا وليس في مقدوره اكثر من ذلك
الاقلاع فان كان ما يتوب منه هو فعل قبيح فعزمه على الا يعاوده هو كراهته لمعاودته
وان كان ما يتوب منه اخلالا بواجب فعزمه على الا يعاوده عزم على اداء الواجب وهو
ارادة متقدمة له وليست فان قيل فقد ذكرتم ان التوبة هي الندم عما هو لكم في الندم وهو
حسن براسه على ما قاله ابو علي ام هو من قبيل الاعتقادات على ما قاله ابو هاشم قلنا
الصحيح انه من قبيل الاعتقادات والذي يدل على صحة هو انه لو كان امرا اخر سوى الاعتقاد
لكان لا يمتنع انفصال احدهما عن الاخر وكان يصح ان يعتقد احدنا ان عليه مضرة في الفعل المتقدم
مع الماسف عليه ثم لا يكون نادما او يكون نادما ولا يكون معتقدا هذا الاعتقاد لان هذه
الطريقة واجبة في كل امرين لا علقة بينهما من وجه معقول ومعلوم خلافه فثبت انه من
قبيل الاعتقادات فان قيل كيف يصح قولكم ان الشرط في صحة التوبة ان يعزم على ان لا
يعود الى امثال ما اتى به في القبح مع ان العزم ارادة مخصوصة والارادة لا تتعلق بالنفي قلنا
انا قد بينا ان المرجع بذلك الى كراهته لمعاودته وذلك امر ثابت على صحة ما ذكره من انه يتعلق بالنفي

واما الموضع الثاني وهو ان التوبة تسقط الذم والعقاب وانه لا يحسن معها بعد ذلك ان يجب
اسقاطهما فهذا هو مذهبنا وقال اكثر المرجئة ان التوبة لا تسقط العقاب والذم بل يحسن
فعلهما بعدها بل يجب اسقاطهما الا ان يتفضل الله سبحانه باسقاطهما والدليل على صحة ما ذهبنا
اليه ان التوبة من الذنوب تجري مجرى الاعتذار من الاساءة فيما بيننا والاعتذار يسقط الذم المستحق
على الاساءة فكذلك ما يجري مجراه اما ان التوبة تجري مجرى الاعتذار من الاساءة فالذي يدل على
ذلك انهما قد اشتركا في ان كل واحد منهما ندم وتحسر وتلافي ما فرط منه وليس في وسع المكلف
اكثر من ذلك واما ان الاعتذار يسقط الذم فالذي يدل عليه ما نعلمه في الشاهد فان من اساء الينا وكلمنا
كلاما موحشا ثم ندم على ذلك واعتذر الينا وبالغ في الاعتذار وظننا صدقه في ذلك فانه لا يحسن منا ذمه
على ما تقدم الا ترى ان من اساء عن الافراط في عداوتنا وندم على ذلك وود انه لم يكن وعزم
على الا يعاود الى ذلك فصار الى الغاية في مودتنا والذب عنا فان عقولنا لا تستحسن ذمه
ولو انا ذممناه على ما سلف والحال هذه لاجتمع العقلاء على لومنا والعلم بذلك ظاهر لا اشكال
فيه فصح ان الاعتذار يسقط الذم واما ان ما يجري مجراه يلزم فيه ان يكون كذلك فالذي يدل عليه
ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم فاذا كانت العلة في اسقاط الاعتذار الذم هي كونه

ندما وتحسرا وتلافيا لما فرط فلا شك ان التوبة قد شاركته في هذه العلة فيجب ان يشاركه في الحكم وهو
سقوط الذم والعقاب بها والاعتماد على التعليل في الشاهد بالمعنى ذلك لا يجوز وقد بينا في اول
باب العدل من هذا الكتاب ما يدل على انه يجب على الله تعالى قبول التوبة فاغنى ذلك عن اعادته
هاهنا وضرورة السمع بقبول التوبة في قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى
ومن وجوب قبولها عليه سبحانه قوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وعلى موضوعة للايجاب في اللغة
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك فثبت ان التوبة تسقط الذم والعقاب
وانه يجب على الله تعالى اسقاطهما عندها وبطل ما تقوله المرجئة من انه يحسن فعلهما
بعدها الا ان يتفضل الله باسقاطهما واما الموضع الثالث وهو انها تسقط الذم
والعقاب بنفسها لا بثوابها فالذي يدل عليه وجوه منها ان التوبة من الذنب جارية مجرى
الاعتذار من الاساءة في الشاهد على ما تقدم بيان ذلك ولا شك ان الاعتذار يسقط الذم
بنفسه ولا يعتبر فيه ان يكون المعتذر مستحقا لمدح عظيم فكذلك التوبة ومنها ان التوبة
لو كانت تزيل العقاب لاجل كثرة الثواب لما صحت توبة الخارجي والبرهمي ونحوهما ممن
هو متمسك بما لا يعرف قبحه لانه لا ثواب لهم على التوبة من بعض الذنوب دون البعض الاخر
من حيث وقعت محبطة وقد علمنا ان توبتهم تصح متى علم (?) انه لا يحسن عقابهم على الذنوب
التي قد عرفوا قبحها وتابوا منها وانما يحسن عقابهم على الذنوب الاخر ومنها انها لو كانت
تزيل العقاب لعظم ثوابها وقد ثبت انها تزيل عقاب الكفر وعقاب الكفر اعظم من
ثواب التوبة لوجب ان يكون ثواب توبة الكافر اكثر من ثواب النبوة الذي يسقط من
الشرك لو وقع من النبي لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وفي فساد ذلك دليل على انها
لا تزيل العقاب الا لانها بذل الجهد في تلافي ما فرط لا من كثرة ثوابها ومنها انها لو
كانت تزيل العقاب لاجل كثرة الثواب لم يكن ان يسقط عقاب ما هي توبة منه
اولى من ان يسقط عقاب ما ليس هي توبة منه لان باب الثواب في اسقاط العقاب لا
يختص بمعصية دون معصية وفي علمنا بانها تزيل عقاب ما هي توبة منه دون غيره من المعاصي
دليل على فساد هذا القول فان قيل لو كان نفس التوبة تزيل العقاب دون ان يكون
المعتبر في ذلك ثواب فاعلها لوجب متى وجدت ان تزيله وان كان لا يستحق عليها ثواب
وفي علمنا انها لا تزيل العقاب في حال معاينة الملائكة وفي الاخرة دليل على فساده قلنا
قلنا انما لم تؤثر في تلك الحال لانها لم تحصل على الشروط التي قدمنا ذكرها لانه لا يصح والحال هذه

ان يكون نادما لاجل ما فرط منه لانه قد صار ملجا فبطل ما اورده وصح انه لا يسقط
العقاب بنفسها لا بثوابها واذا صح ذلك لم يصح قول من يقول انه مثاب يستحق من الثواب
مثل ما كان يستحق على ترك المعاصي الكبائر منها لانه لا دليل في العقل يدل على ذلك ولانه يلزم
فمن يزني وعفه الفريسه واحترام طاع الله تعالى احسابه ملك المعاصي الفرنسيه ان المتمرد
ان يكون حاله احسن من حال من لم يعص الله تعالى وهذا فاسد فبطل ما ادى اليه واذا صح ما
قدمناه فاعلم انه يجب على المكلف ان يتوب من القبيح لاجل قبحه لا لاجل عظمه ولا لاجل ان
لحقه في ذلك ضررا او نوى على نفسه لاجله نفعا وانما قلنا ذلك لانا قد بينا ان التوبة جارية
مجرى الاعتذار من القبيح لقبحه من الاساة في الشاهد وقد بينا ان الاعتذار متى وقع على هذا
الوجه وهو ما قدمنا من انه اعتذار من القبيح لقبحه كان مسقطا للذم المستحق على الاساة
ومتى وقع على خلاف ذلك لم يكن اعتذارا صحيحا ولا مسقطا للذم الا ترى ان من قتل لغيره
ولدين احدهما اكثر برا بوالده من الاخر ثم اعتذر اليه من قتل الذي اعظم منفعة له فان
ذلك لا يعد اعتذارا صحيحا عند العقلاء لما لم يندم على القبيح لاجل قبحه ثبت انه يجب على المكلف
ان يندم على القبيح لاجل قبحه لا لاجل امر اخر سوى ذلك واذا صح ذلك ثبت ان التوبة
لا تصح من ذنب مع الاصرار على ذنب اخر لعلمنا ان توبته هذه غير صحيحة وانه كاذب فيما
ذكره الا ترى انه لو قال لا ادخل هذه الدار لان فيها رجلا اسمه زيد ثم دخل دارا اخرى
فيها زيد علمنا انه لم يترك الدخول الى الاولى لما ذكره من كون زيد فيها وكذلك ان قال لو قال
لا اكل هذا الطعام لانه مسموم ثم علمنا انه اكل طعاما اخر فيه سم علمنا انه كاذب
فيما ذكره الا ترى فصح ما قلناه من ان التوبة من بعض الذنوب لا تصح مع الاصرار على
البعض الاخر وهذا الذي ذهبنا اليه هو مذهب واصل بن عطا والحسن البصري وجعفر
بن مبشر وجعفر بن حرب وهو مروي عن امير المومنين عليه السلام والقاسم بن ابراهيم
عليه السلام وقد خالف ابو علي في ذلك وذهب الى ان التوبة من بعض الذنوب تصح مع الاصرار
على البعض الاخر واحتج على ذلك بان الامة اجمعت على ذلك وانه يودي الى ان لا تصح توبة
من اليهودي مع اصراره على غصب عشرة دراهم والجواب عما ذكره انا لا نسلم له الاجماع
لانا قد بينا الخلاف في ذلك عمن قدمنا ذكره ولان هذه المسالة قد يجوز ورود الاجماع
خلافها لانها من العمليات فاما ما ذكره من انه كان يودي الى ان لا تصح توبة
اليهودي من اليهودية مع اصراره على غصب عشرة دراهم فالجواب عنه انه كان

فالجواب عنه انه ان اراد بذلك انه لا يحصل له الفوز بالثواب في الاخرة والسلامة من
العذاب فنحن كذلك نقول لانه لا سمع من ذلك فانه لا يسلم من العذاب مع اصراره على كسره
وان اراد بذلك ان احكام اليهودية تبقى عليه من اخذ الجزية وما اشبهها وانه لا تجري عليه احكام
المسلمين فلسنا نقول بذلك بل نقول انه قد ندم على اليهودية وترك التمسك بها وعزم على الا
يعاودها ثم اصر على غصب عشرة دراهم سقطت عنه الجزية وساير الاحكام التي كانت تجري
عليه لاجل تمسكه باليهودية وجرت عليه احكام المسلمين من الموالاة له فاما الا انه يجوز
لاجل اصراره على الكسيرة فاما عقابه فلا يسقط ولا يستحق بذلك الفوز في دار الاخرة
وهذا هو مراد من قولنا ان التوبة لا تصح من بعض الذنوب مع الاصرار على البعض الاخر فصح
ما ذهبنا في هذه الجملة وثبت الموضع الثالث وهو ان التوبة تسقط الذم والعقاب
بنفسها لا بثوابها ع **واما الموضع الرابع** وهو انه تجب على المكلف وعلى ما الذي
تدل عليه السمع والعقل اما دلالة السمع فهو انه لا خلاف بين المسلمين في انه يجب على
المكلف فعل التوبة من المقبحات والاخلال بالواجبات وقد بينا ان اجماعهم حجة ويدل على
ذلك قول الله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له الاية فامر بالانابة التي هي التوبة وقد
بينا ان الامر يقتضي وجوب المامور به واما دلالة العقل فلان ما يتوب منه المكلف
لا يخلو اما ان يقطع على انه كبيرا او يقطع على انه صغير او يجوز كونه صغيرا ويجوز كونه
كبيرا فان قطع على انه كبير فانه يعلم ان مضرته لا تندفع عنه الا بالتوبة ودفع الضرر
عن النفس واجب ووجوب ذلك معلوم بفطرة العقل وان جوز كونه كبيرا فانه
خاف كونه كبيرا ولا تندفع مضرته عنه الا بالتوبة وفعل ما يدفع ما لا يومن وروده
من المضار واجب في العقول الا ترى انه يجب على العاقل التداوي اذا ظهر له امارات
المضرة وان علم ان معصيته صغيرة يجوز ان يجري البيان معصية صغيرة فعند الشيخ
ابي علي ان التوبة واجبة عليه من جهة العقل لانه لم يتب عنها كان مصرا عليها والاصرار
على القبيح قبيح وقال الشيخ ابو هاشم انه لا تجب عليه التوبة من الصغيرة من جهة العقل وهو
الصحيح والدليل عليه انه لا وجه يقتضي وجوب التوبة من قبل جهة العقل الا كونها مسقطة
للعقاب على ما قدمنا ان ذلك والصغيرة قد سقط عقابها قبل التوبة واما وجوب التوبة من
الصغيرة فالسمع لان فيها لطفا لا نعلم الا بالسمع وما ذكره ابو علي من ان ما يذهب
الله من القادر بالقدرة لا يجوز خلوه من الاخذ والترك وهما ضدان متى صار محلا

القدرة عليها ويكون وجود احدهما وهو الترك ما يقابل وجود الاخر وهو المتروك وهو في الحقيقة اصل باطل
فان القادر بالقدرة قد يجوز خلوه من ان يكون فاعلا للشيء ولضده الا ترى ان الواحد منا قد يكون عالما بتصرفات
الناس في الاسواق وانه لم يكن مريدا ولا كارها لها وقد خلا في هذه الصورة عن الاخذ والترك واسباب ذلك كثيرة
ومتى صح ذلك جاز ان يخلو المكلف عن ان يكون تائبا عن الصغيرة وعن ان يكون مصرا عليها مع ان الاصرار
عليها العزم عليها فانه قد يجوز خلوه عن ان يكون مريدا للشيء وكارها له كما تقدم ومتى ثبت ان الاصرار على الصغيرة
هو ان لا يتوب منها فذلك ليس بفعل فيقال بانه قبيح ولم يثبت وجوب التوبة من الصغيرة من جهة العقل فيقال
بان الاخلال بها قد يوصف بانه قبيح تشبيها بالفعل القبيح وظهر بهذه الجملة بعد ما ذكره الشيخ ابو
علي وابو هاشم منا من انه يجب على المكلف فعل التوبة فاعلم ان ما يتوب منه لا يخلو اما ان يكون
حقا لله تعالى محضا واما ان يكون حقا للادميين فان كان حقا لله تعالى محضا فلا يخلو اما ان يكون
قد ظهر ذلك للادميين ام لا فان كان قد ظهر وجب عليه التوبة عنه ظاهرا وان لم يكن قد ظهر
ذلك للناس وجب عليه التوبة عنه فيما بينه وبين الله تعالى فقط وان كان ما يتوب عنه حق
للادميين فلا يخلو اما ان يكون في نفس او عرض او مال فان كان ذلك في نفس وجب عليه تسليم
نفسه الى ورثة المقتول وان كان في مال وجب عليه رده الى صاحبه او الى ورثته ان كان
المال باقيا بعينه او رد مثله ان كان من ذوات الامثال او قيمته ان كان من ذوات القيم وان
لم يعرف صاحبه وجب عليه رد ذلك الى امام للمسلمين ان كان في الزمان امام والا وجب عليه صرفه
الى فقراء المسلمين وان كان ما يتوب عنه كلاما قبيحا فلا يخلو اما ان يكون قد بلغ الى المشتوم
ام لا فان كان قد بلغ اليه وجب عليه التحلل منه وان لم يبلغه لم يتحلل منه لان ذلك يكون ابتداء
بالجناية ولا يحسن وانما يتوب عن ذلك فيما بينه وبين الله تعالى ويعرف من قد علم ذلك منه انه قد تاب
عن ذلك لئلا يعتقدوا فيه انه مصر على كبيرة او لئلا يعتقدوا ان ذلك المشتوم على الوصف الذي
قد اخبر عنه فلهذا وجب عليه ان يكذب نفسه عندهم وان كان ما يتوب منه اعتقاد الباطل فان
كان قد عرفه غيره وجب عليه ان يبين له بطلانه ويعرفه بانه قد رجع عن ذلك وان لم يعلم
بذلك منه احد سوى الله سبحانه وجب عليه ان يتوب عنه فيما بينه وبين الله تعالى وانما وجب عليه
جميع ما ذكرناه لانا قد بينا ان التوبة هي بذل الوسع في تلافي ما فرط منه وانما يكون باذلا للوسع اذا
جمع ما ذكرناه فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

وأما الفصل السادس وهو انه يحسن التفضل بالعفو عن المجرمين مع الاصرار على
الكبائر من جهة العقل واذا عفا الله عنهم سقط عقابهم فهذا هو مذهبنا واليه ذهب الشيخان
ابو علي وابو هاشم وانما السمع قد دل على انه تعالى لا يعفو عن المصرين على الكبائر من جهة العقل
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه وجوه منها ان العقاب حق لله تعالى خالص اليه
استيفاؤه وقد ثبت ان غيره ينتفع باسقاطه عنه وليس في اسقاطه وجه من وجوه القبح
فيحسن اسقاطه ووجب سقوطه اذا اسقطه مستحقه كالدين فان قيل اليس قد ثبت
ان الذم حق لمستحقه ومع ذلك فليس اليه اسقاطه مع الاصرار فهلا كان العقاب كذلك قلنا
بين الموضعين فرق فان العقاب حق لله تعالى خالص وليس كذلك الذم فانه ليس بحق خالص لمستحقه بل هو
حق له ولسائر المكلفين فانهم متى علموا من حال المكلف انه اساء الى غيره حسن منهم ذمه على سبيل الدوام
ما لم يعتذر وكان ذلك لطفا لهم في ترك ما يؤدي الى ذلك فلهذا لم يكن لمستحقه ان يسقط الذم
المستحق على المسيء مع اصراره على الاساءة فظهر الفرق بين الموضعين فان قيل اليس المدح حق
للممدوح بل هو حق له ولجميع المكلفين من الوجه الذي قدمنا وهو كونه لطفا فانهم متى علموا ان من
احسن الى غيره استحق المدح دائما ولم يسقط الا بشيء من جهته كان ذلك داعيا لهم الى الاحسان
وليس كذلك العقاب فانه حق لله تعالى خالص لانه لا يمكن كل من علم من المكلف انه واقع الكبيرة
عقابه لانهم لا يعلمون مقادير ما يستحقه من العقاب ولا يمكنهم ايضا ايصاله اليه لو قدرنا انهم علموه
ولهذا قلنا ان العقاب حق لله تعالى خالص فيحسن منه تعالى اسقاطه لان غيره ينتفع باسقاطه فان قيل اليس
قد ثبت ان الثواب حق للمثاب وليس له اسقاطه فهلا وجب مثله في العقاب قلنا ان بين الموضعين
فرقا فانا قد ذكرنا في العقاب ان غير المسقط له ينتفع باسقاطه وليس كذلك الثواب فان من
وجب عليه لا ينتفع باسقاطه لاستحالة المنافع عليه تعالى [illegible] وبعد فانا قد ذكرنا في
الدلالة على حسن اسقاط الله تعالى العقاب انه حق له تعالى واليه استيفاؤه [illegible] المستحق
للثواب ليس اليه استيفاؤه بل هو في حكم المولى عليه واذا لم يكن اليه استيفاؤه لم يكن له اسقاطه
الا ترى ان الطفل متى كان له على غيره حق فانه كما ليس اليه استيفاؤه وليس اليه اسقاطه كذلك
هذا فان قيل ان في اسقاط العقاب وجها من وجوه القبح فلذلك لم يحسن اسقاطه مع
الاصرار وذلك لان في تجويزه تفويت اللطف فان المكلف متى علم انه اذا اصر على الذنب لم
يسقط عقابه قلنا انه ليس في تجويز ذلك تفويت اللطف لانه كما يجوز ان يعفو الله تعالى عنه
يجوز ان يعاقبه فلا يفوت اللطف مع بقاء التجويز وانما يفوت لو قطع على ذلك ولسنا نقول به

وبعد فانه يلزم على ما ذكره السايل الا يفعل الله تعالى التوبة لان المكلف اذا علم انه اذا فعل
التوبة لم يسقط عقابه الا لما كان ابعد من القول مواقعتها منه اذا جوز ان يسقط عقابه بغير التوبة
وفي علمنا خلاف ذلك دلالة على فساد هذا القول ومنها ان العفو عن العباد عن العقاب يجري
مجرى دفع الضرر عن الغير وقد ثبت ان دفع الضرر عن الغير اذا تعرى عن ساير وجوه القبح حسن كما حسن
ايصال النفع اليه اذا تعرى عن ساير وجوه القبح الا ترى انه حسن من العقلا دفع اللصوص والسباع
عن الغير كما حسن ايصال المنافع اليه فاذا حسن ذلك في الشاهد حسن مثله في الغايب لانا قد بينا ان الفعل
متى حسن لوقوعه على وجه لم يختلف حكمه باختلاف الفاعلين له وكذلك الترك في الاختلاف في الحكم فان
قيل ان فيه وجها من وجوه القبح فان المكلف متى جوز العفو كان مغرا بالقبيح قلنا قد بينا انه انما يكون
في دار الاخرة ولا تكليف ثم فلا يتصور الاغرا والحال هذه ومنها ان العقاب لو وجب على
الله تعالى لكان لا بد من وجه لاجله يجب وذلك الوجه لا بد ان يكون له تعلق بالتكليف لانه لا يجب على الله تعالى
واجب ابتدا على ما بيناه في فصل المصالح والذي يجب لاجل التكليف اما ان يكون تمكينا او لطفا والعقاب
ليس بتمكين ولا لطف لانه يفعل في حال زوال التكليف فان قيل ان العلم به يكون لطفا قلنا ان
ان المكلف لا يقطع على انه يعاقب لا محالة بل يسوغ بنفسه التوبة فبطل ما اورده وصح ما قلناه
من انه حسن من الله تعالى ان يتفضل بالعفو من جهة العقل عن المجرمين واما الفصل السابع وهو انه اذا
ثبت استحقاق المكلفين للثواب حالا فحالا دايما وجب ان يقطع من جهة العقل على انه لا يصح ان يوفر عليه
مستحقه الا بعد انقطاع التكليف عنه والدليل على ذلك انه قد ثبت ان الثواب واجب على الله تعالى
بما قدمنا ولا يصح ايصاله مع بقا التكليف الى مستحقه فيجب ان يقطع التكليف عنه ليصح ايصاله اليه
لانه ربما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه وانما قلنا انه لا يصح ايصال الثواب الى مستحقه
مع بقا التكليف فالذي يدل عليه انه قد ثبت ان الثواب يجب ان يكون خالصا من الشوايب
والمنغصات والمكلف في ابان تكليفه لا ينفك من الالام والغموم والمشاق وهذه الحالة
منافية لحالة الثواب فاستحال اجتماع الثواب والتكليف ووجب لذلك ان يقطع الله سبحانه
التكليف عن المكلفين ليوفر عليهم ما يستحقونه من ثواب وغيره وليس في العقول دلالة على
انه يجب انقطاع التكليف بالاماتة او بالافنا او بالاغنا بالحسن عن القبيح او بالالجا بل العقل
يجوز ان يقطع التكليف بكل واحد من هذه الامور وغير موجب للقطع على واحد منها
على التعيين فهذه طريقة القول في حسن الوعد والوعيد العقلية واما الجملة الثانية وهي السمعية
من الوعد والوعيد فهي الكلام في تفصيل ما وعد به المكلفون مما يستحقونه من المدح والثواب

ويدخل في المدح اسما المدح كقولنا مومن ومسلم وبر وتقي ويفصل ما توعدوا به مما
يستحقونه من الذم والعقاب ويدخل في اسما الذم قولنا كافر وفاسق وفاجر ومنتهك وظالم
وملعون ونحو ذلك والاخبار عن ذلك وانه يفعل بهم ما يستحقونه من العقاب لا على الحد الذي
يستحقونه وانه لا يشفع لهم في الخلاص من ذلك بشفاعة شفيع والكلام من هذه الجملة يقع في موضعين
احدهما في حقيقة الوعد والوعيد والثاني فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب اما الوعد
فهو خبر بتوصيل نفع في المستقبل من جهة المخبر الى المخبر فقولنا خبر جنس الحد ولا بد ليس
خبر لا يكون وعدا وقولنا بتوصيل نفع احترازا مما لا نفع فيه فانه لا يكون وعدا وقولنا من جهة
المخبر الى المخبر لان من اخبر غيره ان اخر يوصل اليه نفعا في المستقبل لا يقال وعده وانما يقال
بشره ولا فرق عند اهل اللغة بين ان يكون النفع يتناوله الخبر حسنا او قبيحا فان من اخبر غيره
بانه يرفع اليه جميع ما يملكه يقال قد وعده وان كان هذا النفع قبيحا فاما الوعد الذي
يكون من جهة الله سبحانه فانه لا يتناول الا ما كان حسنا لما بينا من انه تعالى لا يفعل
القبيح وكذلك فلا فرق بين ان يكون النفع مستحقا او غير مستحق ولهذا يقال ان الله تعالى
وعد اهل الجنة بالثواب والتفضل وكذلك يقال في الغريم انه وعد غريمه بقضا دينه
كما يقال انه وعده بالاحسان اليه واما الوعيد فهو خبر بتوصيل ضرر محض في المستقبل
من جهة المخبر الى المخبر والاحترازات في هذا الحد على نحو ما مضى في حد الوعد الا ان قولنا
محض احترازا عن الخبر بتوصيل ضرر غير محض كالفصد والحجامة فان الطبيب لو اخبر
المريض انه يفصده لا يقال انه قد توعده بل يقال انه وعده لما كان هذا الضرر غير
محض لما يعقبه من النفع الذي هو اعظم منه وقولنا من جهة المخبر الى المخبر احترازا
من النذارة فان من اخبر غيره ان احدا يوصل اليه ضررا محضا في المستقبل لا يقال توعده وانما
يقال انذره ولا فرق عند اهل اللغة بين ان يكون الضرر المخبر عنه حسنا او قبيحا ولهذا يقال
توعد السلطان الرعية انه يقتلهم ولا جرم لهم ويقال توعد الله العصاة بالعقاب فالاول
قبيح والثاني حسن واما الموضع الثاني فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب فاعلم انه يلزم
المكلف ان يعلم ان المكلفين لا بد من ان يقطع التكليف عنهم بالموت والفنا وانه لا بد من اعادتهم
للحساب والجزا وانه لا بد ان يصيروا فريقين فريق في الجنة وفريق في السعير في ثواب وعذاب
بما وردت به شريعة محمد صلى الله عليه وآله والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة
مواضع احدها انه لا بد من انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت والفنا وثانيها انه لا بد من

من اعادتهم للحساب والجزاء وبالبيان انه لا بد ان يصير فريق في الجنة
وفريق في السعير في ثواب وعقاب دائمين. اما الموضع الاول فالكلام منه
يقع في موضعين احدهما انه لا بد من انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت والثاني
انه لا بد من انقطاعه عنهم بالفناء اما انقطاع التكليف عنهم بالموت فذلك ظاهر لما
نشاهده فاما ما غاب عنا فالذي يدل على ان الموت واقع بهم لا محالة اجماع المسلمين
على ذلك وقد بينا ان اجماعهم حجة ويدل على ذلك قول الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
وقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون الى غير ذلك. ولا بد بعد الموت من عذاب القبر على ما
وردت بذلك سنة النبي صلى الله عليه والكلام منه يقع في اربعة مواضع احدها
في ثبوته وثانيها في كيفية ثبوته وثالثها في الوقت الذي يقع فيه ورابعها في فائدته
اما الموضع الاول فلا خلاف في ثبوت عذاب القبر بين الامة الا ما يحكى عن ضرار بن عمرو
والمطرفية فانهم انكروا ذلك وقولهم باطل لانه خارق للاجماع قبلهم ويدل على ثبوته
الكتاب والسنة اما الكتاب فقول الله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا
والفاء للتعقيب من غير مهلة وادخال النار لا وجه له الا التعذيب ويدل عليه قول
الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب ويدل على ذلك قول الله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولن تكون
الاماتة والاحياء مرتين الا وفي احدى المرتين اما التعذيب في القبر او المثابة بالثواب
فان قيل ان احدى الاماتتين المذكورتين في الاية خلقهم من نطفة هي اموات قلنا ان
الاماتة في الحقيقة هي ازالة الحياة وتفريق البنية التي تحتاج هي في الوجود اليها وذلك
لا يتصور في النطفة التي لم تكن حية اصلا وبعد فقد اثبت الله تعالى الاماتة مرتين
وعلى الوجه الذي ذكروه يقتضي ان يكون ذكره مرارا او يبطل ما اوردوه فان
قيل ان اثبات الاماتتين يقتضي ثلاث احياءات وليس في الاية الا ذكر اثنتين
قلنا ليس في ذكره تعالى لما عدا ذلك فلا يمتنع ان يكونوا ذكروا
الحياة التي هم فيها لانهم مخاطبون فيها ولم يذكروا الحياة الاولى لكونها معلومة
من قبل وذكروا ما بعد الموت لان العذاب انما وقع بهم بعده واما
السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النار وما روي عن النبي

وما روي عنه صلى الله عليه انه مر بقبرين جديدين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير
احدهما كان يمشي بالنميمة بين الناس والآخر كان لا يستتر من البول وقوله وما يعذبان
من كبير محمول على ان المراد به انهما يعذبان بشيء هين عندهم وان كان كبيرا عند الله تعالى
لان الصغاير لا يجوز التعذيب عليها لان عقاب صاحبها محبط في جنب ما يستحقه من الثواب
فثبت ان عذاب القبر مما لا بد منه وليس لاحد ان يمنع من ذلك بان يقول انه قد جرى
على النائم القتل والصلب والتحريق بالنار واكل السباع وذلك لانا انما سميناه بذلك لما كان
الغالب من احوال الناس القبران ويجوز ان يعذب الله تعالى من لم يقبر ممن ذكروه لاجل ما
تقدم من الادلة واما الموضع الثاني في كيفية ثبوته فاعلم انه تعالى اذا اراد تعذيبهم فلا بد ان
يحييهم خلافا لما يروى عن الحشوية من انه يعذب وهو ميت لان العذاب من قبيل الالام
ولا يصح ادراكها الا بعد الحياة وكما لا بد من الاحياء ليصح التعذيب فلا بد ان يكمل الله تعالى عقولهم
ليعلم التعذيب ثانيا والا اعتقد المعذب انه مظلوم ولهذا المعنى قلنا ان اهل النار لا بد من ان
يكونوا عقلاء هذا هو الذي يعلم من جهة العقل فاما ان الله تعالى يبعث اليه ملكين يقال لاحدهما
منكر والآخر نكير فيسألانه ثم يعذبانه او يبشرانه فان ذلك مما لا يهتدى اليه من جهة العقل وانما
الطريق اليه السمع فان وردت الآثار بشيء من ذلك وجب التصديق به ان صح عن النبي صلى الله عليه
ونفسر ذلك بما لا طريق اليه الا بقامن
واما الموضع الثالث في الوقت الذي يقع فيه التعذيب
جهة العقل ومن الجائز ان يكون بين النفختين على ما قاله تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون
فاذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقد قيل ان البرزخ في اللغة هو الامر
الهائل العظيم ولا معنى له هاهنا الا العذاب واما الموضع الرابع في فائدة عذاب القبر
وكونه مصلحة للمكلفين فانهم متى علموا انهم ان اقدموا على المقبحات واخلوا بالواجبات عذبوا
في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم كان ذلك صارفا لهم عن القبائح وداعيا لهم الى فعل
الواجبات واذا كان هذا حال عذاب القبر لم يمتنع ان يعذبه الله تعالى لهذا الغرض فان قيل
لو كان عذاب القبر صحيحا لوجب ان يسمع انين الميت في قبره وقد علمنا خلافه قلنا انه لا يمتنع
ان يعذب في الاوقات التي لا يسمعه احد فيها ويجوز ايضا ان يكون ممنوعا من رفع
صوته لئلا يقع الالجاء لمن يعلم ذلك من حاله من المكلفين ومثل هذا الجواب جوابنا لهم اذا
قالوا لو كان عذاب القبر صحيحا لوجب اذا نبش الميت ان يرى اثر العذاب عليه وقد
علمنا خلاف ذلك لانا نقول لهم ان من علم الله تعالى نبشه فانه لا يعذبه قبل ان ينبش لئلا يقع
الالجاء فصح بما ذهبنا اليه من انه لا بد من انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت واما انه
لا بد من انقطاع التكليف عنهم بالفناء فاذا اردنا ذلك تكلمنا في ثلاثة مواضع احدها

ان الجواهر والاجسام تفنا وتعدم وثانيها الكلام فيما به تفنى وثالثها الكلام
في ثمرة الفناء. اما الموضع الاول وهو ان الجواهر والاجسام تفنا وتعدم بعد
وجودها والخلاف في ذلك مع محمود ابن الملاحمي فانه روى عنه المنع من عدمها
وقال ان فناها هو تبدد اجزائها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ... ما
ذهب اليه ايات من كتاب الله تعالى منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد
بالهلاك ها هنا الفنا والعدم لانه لا يجوز ان يراد به الموت لان الموت يستحيل
على الاعراض والجمادات وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام في
جميع الاشيا سواه تعالى فيجب ان يريد به العدم الذي يشمل جميع المحدثات ومنها قوله
تعالى كل من عليها فان والاية وان كانت تقتضي فنا العقلا خاصة لان لفظة
من موضوعة للعقلا عرفا فان بعض الاجسام فنا يجمعها على ما سنبينه فيما بعد
ان شاء الله تعالى ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر فمدح نفسه بانه
الاول والاخر فكما لا يصح كونه اولا الا بان يصح كونه موجودا قبل كل شيء
فكذلك لا يصح كونه اخرا الا بان يكون موجودا بعد فنا كل شيء وقد ثبت
دوام الدار الاخرة وما فيها من الجنة والنار وعلم ذلك من دين النبي صلى الله عليه
ضرورة فلا بد من فنا ما بين الدنيا والاخرة ليصح كونه اخرا على الحقيقة
والا بطل امتداحه بذلك ولم يكن له فائدة ثبت الموضع الاول وهو ان
الجواهر والاجسام تفنى وتعدم. واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما
به تفنى فعندنا ان الجواهر والاجسام تفنى بمعنى يضادها بنفسه على جهة
الوجود وهو من قبيل ما لا يبقى والكلام من هذه الجملة يقع في اربعة مواضع
احدها ان الجواهر والاجسام لا تبقى الا بمعنى وثانيها ان ذلك المعنى يضادها
بنفسه وثالثها الكلام في كيفية مضادته لها وان تضادها
على مجرد الوجود ورابعها الكلام في احكامه وانه من قبيل ما لا يبقى
اما الموضع الاول وهو ان الجواهر والاجسام لا تبقى الا بمعنى فالذي يدل
عليه انها باقية والباقي لا يبقى الا بمعنى اما انها باقية فلان المحال [illegible] في نفاتها الاحوال
اما ان يقول بانها تعدم وتوجد غيرها او يقول بانها باقية [illegible] التفريق
وعود ما كان من الهوى اليه وما كان من النار اليها ثم كذلك في كل وقت
ويكون عندهم هذه الاجسام بمنزلة السيالات ويسهو ذلك من
جعل حلقة [illegible] فانه [illegible] غير ما كان في الاول

واما ما يقوله ان الارادة تكون واحدة والحدوث يتجدد عليها في كل حال كما يتجدد الارادات
على احدنا والاول منها لا يبقى وهذا القول الاخير اولى ما [illegible] قول النظام اذا قال يتجدد
وجود الاجسام في كل حال اما القول الاول فانا نعلم ضرورة خلافه لانا نعلم ببداية العقول
ان الاجسام التي نشاهدها هي التي كانت بالامس ويبعد هذا القول ان لا
يكون لاحدنا الخيرة في كونه كاينا في الاماكن وذلك ان الكون الحاصل في الجسم في اول احوال وجوده
من فعل الله تعالى فمتى كان الجسم يعدم في كل حال ويوجد في الثاني مثله اوكان وجوده الاول يزول
ويتجدد له في الثاني وجود اخر وجب في الكون الحاصل فيه ان يكون من فعل الله تعالى اذا كان
الحدوث يتجدد على الجسم في كل حال او يتجدد في كل حال جسم غير الاول وهذا الدليل يخص ببطلان
القول الاول والقول الثالث والذي يبطل الاقوال الثلاثة انما ذكروه يوجب الا يصح من احدنا
الفعل اصلا وذلك لانه لا بد من تقدم القدرة على مقدورها ليصح بها الفعل فاذا كان في الثاني
من وجود القدرة قد عدم المحل او يتفرق وتبدد فكيف يصح بها الفعل والحال هذه ولا فرق
في المحل الذي بين ان يعدم ويحدث سواه او يتجدد وجوده في كل حال وذلك لان الذي يتجدد
وجوده يجب زوال القدرة عنه بزوال الوجود اذ كان الوجود هو المصحح لما يصح وجود
القدرة من الحيوة وبعد فلو كان الله تعالى يحدث الاجسام حالا بعد حال لما وجب اذا وضع
احدنا يده على مجرة ثم ازالها من حيث بدا ان يهوي يده على طريقة واحدة بل كانت تذهب مرة
في جهة ومرة في جهة السفل بان يحدثها الله تعالى في هذه الجهات وقد علمنا خلاف ذلك
وبعد فقد [illegible] ان التاليف باق ولهذا اذا وجد من احدنا التاليف ولم يؤثر
فيه عدم الفاعل وعجزه فاذا كان التاليف باقيا فالجسم بذلك احق لانه محله ومن المحال بقا الحال
مع عدم المحل وليس لاحد ان يقول ان التاليف من فعلنا لا يبقى وانما الله تعالى يحدثه حالا بعد حال
لان ذلك يؤدي الى صحة ارتفاعه عن المحل من دون تفريق بان لا يحدثه الله تعالى وقد علمنا خلاف
ذلك ومما يخص ابطال قول النظام انه لو كان الوجود يتجدد على الجسم حالا بعد حال لكان يصح
ان يوجده الله تعالى في الوقت الثاني من كونه ببغداد بالبصرة من غير قطع مسافة وقد علمنا خلاف
ذلك وهذا لا يلزم علينا اذا جوزنا وجوده في البصرة والوقت الثالث ما [illegible] يعيده الله تعالى
لان ها هنا حالة قد تخللت يعدم فيها ثم في الثالث يعود حاله ما كان في الاول والذي الزمناه هو
ان يكون موجودا لا يرد عليه عدم ويصل من بغداد الى البصرة من غير قطع ما بينهما ولسنا
نعتمد عند مشايخ هذه الدلالة على انه لا يصح وجوده في الوقت الاول ببغداد وبالبصرة في الوقت الثاني من ترتيب

النظام ذلك جريا منه على قوله بالطفرة ولا لكنا نقول إن هذه المقالة تقتضي ألا يتحرك
أصلا الجوهر لأن في كل حال يحصل في المكان الثاني أو ما يليه فإنما يحصل فيه بأسباب الحدوث
دون قطع المكان وفي علمنا بتنقل الأجسام في الجهات دلالة على بطلان هذه المقالة فمن يعتقده
الجملة أن الأجسام باقية وأما أن الباقي لا يبقى إلا لمعنى فالذي يدل عليه أنه لا يخلو إما أن
يبقى لأمر أو لا لأمر والثاني باطل لأن من حكم الباقيات أن يجب استمرار الوجود بها لأنها
ليست تختص في صحة وجودها بوقت دون وقت فيجب استمرارها متى حصل لها من الوجود
والا يجوز ... عنها إلا لطل لخرج وجودها من الصحة والإمكان إلى الاستحالة والامتناع
وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الجواهر تبقى إلى وقت لا يصح وجودها فيه فتنعدم وهذا
قول باطل لأنها متى تعدى وجودها الوقت الواحد إلى الثاني والثالث بأن استمر صار من
الاستمرار يجب ولا اختصاص هناك ولا مانع أن يستمر بها الوجود أبدا وبعد فإذا كان الجواهر
ما يبقى وكان القديم تعالى يختص بالقدرة عليه فالتقديم والتأخير يتعاقب عليه فمتى إذا قدرنا أن الله
تعالى أخر خلقه إلى هذه القدرة من الأوقات التي عند الخصم في الحدوث أنه لا يبقى فيها لا يبقى
وصفه تعالى بالقدرة على الحادث في هذا الحال وكان يحل محل ما يحصل في الحدوث بوقت فإنه مع
مضي ذلك الوقت لم يصح حدوثه وقد عرفنا أنه لا حال يشار إليها إلا ويصح من القديم تعالى إحداث
الجوهر إلى الحد بعدمه فيه فثبت أنه لا يبقى إلا لأمر وإذا بقي لأمر فذلك الأمر لا يخلو
إما أن يرجع إلى النفي أو إلى الإثبات ولا يجوز أن يبقى لأمر يرجع إلى النفي لأن النفي لا يختص فلم
تكن بعض الباقيات بأن يبقى لأمر يرجع إلى النفي أولى من البعض الآخر وقد علمنا خلاف ذلك وذهب
النظام إلى أن الجواهر تفنى بأن لا يجدد الله لها الوجود وقد أبانا منه على أن الجوهر غير باق وأن الله
تعالى يجدد له الوجود حالا فحالا وقد بينا بطلان هذا القول على أنه كان يلزمه أن يعدم من هنا
بأن يجدد له الوجود لأن النفي لا يختص بقادر دون قادر وإنما يختص الفعل وذهب الشيخ
أبو القاسم البلخي إلى أن الجوهر يبقى بأن لا يفعل الله فيه بقاء يبقى وهذا القول مبني على أن
الجواهر تبقى ببقاء وبطلانه يتضح بطريقين أحدهما أن يبين أن الجوهر لا يحتاج إلى معنى
هو البقاء والثاني أن لو كان هناك بقاء لم يصح تعليق عدم الجوهر بأن لا يوجد أما الذي
يدل على أن الجوهر غير محتاج إلى معنى به يبقى فالذي يدل عليه أن ذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون
حادثا أو باقيا فإن كان باقيا فقد شارك الجواهر في الوجه الذي لأجله احتاجت إلى البقاء وهو
استمرار الوجود فكان يجب أن يحتاج إلى معنى به يبقى وذلك يؤدي إلى التسلسل إلى ما
لا نهاية له وهو محال وإن كان المعنى حادثا في كل حال لزم من ذلك تجدد وجود الجواهر

في كل حال يتجدد ما به يتجدد وجودها وهذا رجوع إلى قول النظام وقد تقدم بطلانه
وأما الطريقة الثانية وهي أن البقاء لو كان معنى لم يجز تعليق انتفاء الجواهر بأن لا يفعل
فالذي يدل على ذلك أنه لو علق عدم الجوهر بذلك للزم أن يعدم إذا لم يفعل أحدنا له البقاء لأن
الذي يختص بقادر دون قادر هو ما يدخل تحت الوجود فأما الانتفاء فلا يختص بقادر دون
قادر ولهذا لا فرق بين ألا يفعل البقاء من هو قادر عليه وبين ألا يفعله من ليس بقادر عليه
والقوم قد علقوا انتفاء الجوهر بعدم البقاء فلزمهم ذلك فإن قيل هلا جاز أن يكون
الذي لأجله يفنى الجوهر هو عدم الكون الذي يحتاج الجوهر إليه فإن قلتم إن الجوهر لا يحتاج
في وجوده إلى الكون وإلا لزم حاجة كل واحد من الأمرين إلى صاحبه قيل لكم إنه وإن لم
يحتج إليه في وجوده فإنه يحتاج إليه في كونه كائنا وليس يستقل وجوده عن كونه كائنا فهلا
أجزتم أن يعدم هذا الكون فيزول وجود الجوهر تبعا لعدمه إذ كان وجوده لا يستقل عن كونه كائنا
على حد من الجهات قلنا إن الكون في نوعه وجنسه مما يصح البقاء عليه ومخالفة ذلك الكون
لسائر الأكوان ليست بأكثر من مخالفة بعضها للبعض وقد اتفق الجميع في جواز البقاء عليه فيجب ألا
يمنع هذا الكون عن الجوهر إلا بكون آخر يشبهه في جواز البقاء عليه فلا يخلو أن هذا الجوهر من
كون باق فإن قيل إن الأعراض من فعل واحد ومع ذلك فمنه ما لا يبقى كالحياة ومنه
ما يبقى كالآلام فهلا جرت الأكوان هذا المجرى قلنا إن الأعراض كله لا يبقى الأعراض مانع
يمنع من عدمه فإذا قرب بالأعراض الرطوبة واليبوسة منعا من عدمه فلم يصح قياسه
الأكوان على الأعراض وتنبيهه لجملة أنه لا يكفي في عدم الجواهر ما يرجع إلى النفي وإذا
عدمها الأمر راجع إلى الإثبات فلا يخلو إما أن يكون المؤثر فيها على سبيل الصحة والاختيار
وهو الفاعل أو على سبيل الإيجاب وهو المعنى لا يجوز أن يكون عدم الجواهر بالفاعل لأن
المخالف في ذلك إما أن يقول إنه تعالى يبتدئ بإعدام الجوهر كما يقوله أبو الحسين الخياط
ومن قال بقوله أو يقول إنه يوجد قولا يعدم لأجله كما يقوله أبو الهذيل فإنه يقول إن
الجوهر يعدم بأن يقول له تعالى افن كما يوجد إذا قال له كن أما ما يقوله أبو الحسين فالذي يدل
على بطلانه أن القادر لا يتعدى في تأثيره لأجل كونه قادرا طريقة الإحداث على ما تقدم
بيان ذلك والإعدام أمر زائد على كيفية الإحداث فبطل أن يتعلق بالفاعل وبعد فإنه كان
يجب أن يقدر على الإعدام كما قدر على الإيجاد لأن من قدر على إيجاد الذات على صفة يجب أن يقدر
على جعلها على سائر الصفات التي تتعلق بالفاعل والإعدام عندهم صفة فكان يصح منا إعدام

اعدام الباقيات من افعالنا من دون الحادث ضد لها وقد علمنا انا اذا اردنا ابطال
التاليف فانما يصح منا باحداث الافتراق وكذلك اذا اردنا ابطال السكون الذي في المحل
فانما يصح ذلك باحداث حركة في ذلك المحل واذا لم يصح منا ان نعدم الباقي الا
بضد فيجب في العديم تعالى مثله فان قيل هلا كان هذا مما فارق حكم القديم تعالى فيه حكمنا
وان يكون من الباب الذي لا يصح ان نفعله الا بسبب ويكون هذا الا لضربنا في الباقي
كانت مثله في كثير من الاحداث لانا لا نقدر عليه ابتدا وان كان القديم يفعل هذا على
الابتدا فكذلك القديم تعالى يقدر على الاعدام ابتدا وان لم نقدر نحن عليه الا بسبب قلنا لو كان
الامر كذلك لوجب ان يصح من الواحد منا ان يفعل هذا الضد فلا ينفي المعنى الباقي في المحل
الا من يمنع من ذلك لان هذا اسفل الاسباب والمسببات وقد بينا انه لا يوجد الامر
الا والباقي يرد على وتيرة واحدة فبطل ان يكون ذلك سببا وثبت انه ضد ينفي ضده
وبعد فان تاثير السبب اما هو في حدوث امر لا في عدمه فبطل ما ذهب اليه ابو الحسن
واما الذي يدل على بطلان قول ابي الهذيل فهو ان القول لو كان له تاثير لم يكن ان يختلف
تاثيره باختلاف الفاعل له فكان يصح ان يفني العالم بقولنا افن ومعلوم خلاف ذلك
وبعد فكان يلزم اذا اوجد الله تعالى لفظة اعدم ولفظة افن ان يكون فانيا باقيا في
حالة واحدة وذلك محال فيجب بعده لجملة ان الجواهر والاجسام لا يفني الا بمعنى واما
الموضع الثاني وهو ان ذلك المعنى يضاد الجواهر والاجسام فالذي يدل عليه انه لو لم يكن ضدا
لها لكان جاريا مجرى الضد لها ولا يجوز ان يكون جاريا مجرى الضد اما انه لو لم يكن
ضدا لها لكان جاريا مجرى الضد لها فلان القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك انا نقول انما ينفي
غيره لا يخلو اما ان ينفيه بواسطة الغير او لا بواسطة الغير فان نفاه بواسطة الغير
فهو الذي يسميه المتكلمون جاريا مجرى الضد وهو الذي ينفي ما يحتاج اليه الباقي في وجوده
فينفي به تبعا لانتفا شرطه به كما نقوله في الافتراق وينفيه للمجاورة التي يحتاج التاليف اليها
الباقي فيسمى التاليف عند وجود الافتراق تبعا لانتفا المجاورة وان كان محلا لوجود غيره
لا بواسطة الغير بل بنفسه فهو الضد كالسواد في حالة لوجود البياض بنفسه لا بواسطة
الغير فانه ينفي البياض عند طروه عليه لمضادته له لا لانه ينفي ما يحتاج اليه في وجوده واما
انه لا يجوز ان يكون جاريا مجرى الضد لها فلان الجاري مجرى الضد اذا كان هو الذي
ينفي ما يحتاج الباقي اليه في وجوده وقد ثبت ان الجواهر والاجسام غير محتاجة في وجودها بعد
حدوثها الى الفاعل الى امر سوى ذواتها بل هي قائمة بانفسها فلا يجوز ان يقال بعدمها وانتفائها لامر
نظرا ينفي ما يحتاج اليه في وجودها فيكون جاريا مجرى الضد لها فثبت انها انما تنفي لامر نظرا عليها

فعل وجودها بنفسه لا بواسطة الغير والا وجب استمرار الوجود بها ولم يجز عدمها
لفقد المحل وذلك هو المعبر عنه بضد الجواهر وهو الفنا واما الموضع الثالث وهو
الكلام في كيفية مضادته لها فعندنا ان الفنا يضاد الجواهر والاجسام على مجرد الوجود وذلك
لانه لو لم يضادها على مجرد الوجود لضادها على الحي او على الجملة او على المحل ولا يجوز ان يضادها
على شي من ذلك اما انه لو لم يضادها على مجرد الوجود لضادها على بعض هذه الامور فلان
القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك ان المتضادين لا يخلوان اما ان يتضادا على بعض هذه
الامور الغير او لا على الغير فان لم يتضادا على الغير فهو التضاد على مجرد الوجود وان تضادا
على الغير فلا يخلو اما ان يتضادا عليه لاجل احتياجهما اليه معه او لا لاجل ذلك بل لاجل
الوجود فقط وان لم يتضادا عليه لاجل احتياجهما اليه معه فهما المتضادان على
المحل وان يتضادا لا لاجل الاحتياج فلا يخلو الموجب له اما ان يكون ذاتا واحدة او اكثر
فان كان ذاتا واحدة فتضادهما على الحي وان كان اكثر من ذات واحدة فتضادهما على الجملة
واما انه لا يجوز ان يضادها على شي من ذلك فالذي يدل عليه ان كل امرين يتضادان على غيرهما
فلا بد لكل واحد منهما من تعلق بذلك الامر من تعلق والاجسام لا يتعلق لها بغيرها وكذلك ضدها فلا يجوز
ان يتضادا على الغير بين ذلك ويوضحه ان الاجسام مستقلة في الوجود بانفسها وغير محتاجة
الى محل فكيف يضادها الفنا على المحل وكذلك فليست توجب للغير صفة ولا حكما فكيف يضادها
الفنا على الحي او على الجملة ومن حق المتضادين على هذا الوجه ان يوجبا الصفات والاحكام
واذا ثبت انهما لا يتضادان على الغير وانهما لا يتضادان الا على الوجود فيجب ان يكون تضادهما
على مجرد الوجود لانه لا وجه يعقل سوى ذلك وقد قال محمد بن شبيب وابو الحسن
البرذعي ان الفنا حال الجواهر ويبقى به في الباقي وقالت الاخشيدية والصيمري ان الفنا
يضاد الجواهر على الجهة قلنا انما حصرنا اقسام التضاد فيما ذكرنا لعلمنا باستحالة ما عدا ذلك
مما ذكره المخالف اما قول محمد بن شبيب وابو الحسن البرذعي فباطل لانه ظاهر لان الشي لا يجوز
ان يحل في ضده لاستحالة اجتماع الضدين ولانه عند وجوده يستحيل وجودها وفي عدمها
فكيف انه حال فيها وهما يحتاج الباقي في وجوده وهذا مما لا خفا فساده واما قول الاخشيدية
ومحمد الصيمري انه يضادها على الجهة فباطل ايضا لانه لو ضادها على الجهة لكان جوهرا ولا يجوز
ان يكون جوهرا اما انه لو ضادها على الجهة لكان جوهرا فلما بينا ان ما يشغل الجهة حكم
سريه المتحيز عن غيره مما ليس بمتحيز واذا كان متحيزا وجب ان يكون جوهرا لما قدمنا

فان قيل لم حصرتم اقسام التضاد فيما ذكرتموه فلم لا يجوز ان يكون ذلك غير منقسم

من ان يكون للذات مختبره منه مقتضاه عن كونه جوهرا ثبت انه لو ضاد ما في الجهة
لكان جوهرا . واما انه لا يجوز ان يكون جوهرا فلانه لو كان جوهرا لكان مثلا للجواهر
ولم يكن ضدا لها وقد بينا انه ضد لها ثبت بهذه الجملة ان الفنا ليس بانتفاء بعض الجواهر
على مجرد الوجود فعند وجوده يجب عدم الجواهر اجمع لانه متى وجد بقي محل لم يكن بان
يبقى بعض الجواهر اولى من البعض لعدم الاختصاص فيجب ان يبقى الجميع منها ويجري مجرى الجزء
الواحد من وجوه نصه من الوجود في المحل الواحد السواد فانه متى طرا على المحل الواحد
وان البياض ليس واحد يبطل انهما لو كانا في محلين او كان المحل واحدا ولكن استمر فيه البياض
وغيره من الطعم لم يكن السواد الطاري باقيا الا في محله من البياض والطعم لا محل الاختلاف
في الجنس فاذا كانت الاجسام كلها متجانسة وكان الفنا موجودا في جهة وجودها فيجب ان ينفي
الجميع منها لانه لا يختص ببعض ذلك دون البعض فهذا هو الكلام في كيفية مضادته لها . واما
الموضع الرابع وهو الكلام في احكام الفنا فاعلم انه من الحوادث التي يستحيل عليها البقا
ويجب عدمها في الوقت الثاني من وجودها لانه لو كان باقيا لكان لا ينفى الا بضد
يطرى عليه وهو الجوهر ولا يجوز ان ينفى الا ان يطرى عليه الجوهر . اما انه
كان لا ينتفي الا بضد فلانا قد بينا فيما قبل ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري
مجراه والفنا ليس له ما يجري مجرى الضد لانه لا يحتاج في وجوده الى امر سوى
فاعله فبقي انه لا ينتفي الا بضد يطرا عليه وانما قلنا ان ذلك الضد هو الجوهر فلانه لا
ضد له سوى الجوهر من ذلك ويوضحه انه لو كان للفنا ضد سوى الجوهر لوجب الا يكون
ضدا للجوهر لانه متى كان ضد الجوهر وجب ان يكون مماثلا للفنا لانه يكون قد شاركه
في الحكم الكاشف عن صفة ذاته وهي صحة انتفا الجوهر به ومتى كان مثلا للفنا استحال كونه
ضدا له ولو وجب الا يكون مماثلا للجوهر لانه مماثل الجوهر جوهر ومتى كان مخالفا للجوهر
غير ضد له صح اجتماعهما وطرا الفنا عليهما لم يخل الفنا اما ان ينفيهما جميعا او لا
ينفيهما جميعا او ينفي احدهما دون الاخر محال الا ينفيهما لانهما ضدان له جميعا على
هذا القول ومحال ان يطرا الضد على امرين ضدين ثم لا ينفيهما ومحال ان ينفيهما جميعا لان
الشي الواحد لا يجوز ان ينفي الشيين المختلفين الغير ضدين لما نعلمه من ان السواد يطرى على
المحل وفيه البياض والطعم ينفي البياض دون الطعم لما كانا مختلفين غير ضدين اذ لو كانا

مثلين لنفاهما وكذلك فلو كانا مختلفين وهما ضدان لنفاهما لما نعلمه ان السواد
لو طرى على محل وفيه بياض وحمرة لو قدرنا اجتماعهما لوجب ان ينفيهما جميعا والوجه
في ان الشي الواحد لا ينفي الشيين المختلفين الغير ضدين هو انه لو نفا شيين مختلفين غير ضدين
لكان كل واحد من الضدين . قد افضى الى ان يدخل ما افضى اليه صاحبه وذلك لا يجوز لما
قد منا بيانه وانما قلنا ذلك لان الفنا مثلا اذا نفى الجوهر والضد الثاني فقد صار يفضي
في وجوده الى انتفا الضد الثاني والجوهر لا يفضي الى ذلك ولهذا يبقى وجوده معه
وكذلك فالفنا يفضي الى انتفا الجوهر والضد الثاني لا يفضي الى ذلك ومحال ان ينفي احدهما
دون الاخر لانه لا مخصص فاذا بطلت هذه الاقسام ثبت انه لا ضد للفنا سوى الجوهر
وثبت انه لو كان باقيا لكان لا ينتفي الا بضد يطرى عليه وهو الجوهر لكان يبطل معنى
كونه تعالى هو الاول والاخر اذا لم يصح كونه اخرا بعد فنا الدنيا من حيث قد شاركه في الوجود
في تلك الحال هذا الضد الذي هو الجوهر وذلك باطل فيجب عدمه في الوقت الثاني من وجوده
حتى يصح كونه تعالى في الحالة الثانية من عدم الجواهر اخرا فقد صار الذي دلنا على ثبوت
الفنا هو بعينه يدل على انه مما لا يبقى ولولا ذلك لما علمنا انه مما لا يبقى ومن جملة احكام
الفنا انه مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا يصح فعله له الا ابتدا وذلك لانا لو
كنا قادرين على الفنا لقدرنا على الجوهر لان هذا هو حكم كل ضدين وقد ثبت خلافه .
وبعد فكان يلزم لو قدرنا على الفنا واراد احدنا هلاك نفسه الا يفزع الى القتل
لان الفنا اسهل عليه وقد علمنا خلافه . واما الموضع الثالث وهو الكلام في فايده
الفنا فقد قال اهل العلم ان الفايده في قطع التكليف بالفنا ما يرجع الى مصلحة المكلف في
حال تكليفه فان المكلف متى علم انه لا بد ان يفنى قبل ان يصل الى ما يستحقه من الثواب كان مع
ذلك ابعد من الالجا واقرب الى الاتيان بالواجب لوجوبه والى ترك القبيح لقبحه بخلاف ما لو
تصور وصوله الى الثواب ان اطاع ووقوعه في العقاب ان عصى قبل انقطاع التكليف عنه
بالموت والفنا فانه انما يفعل الواجب والحال هذه طمعا في نفع الثواب لا لوجوبه ويترك
القبيح حذرا من ضرر العقاب لا لقبحه ومتى كان كذلك لم يستحق بفعل الواجب وترك القبيح
وهذه الفايده في الفنا ابلغ منها في الاماته فلا يكون لاحد ان يقول هلا قطع الله التكليف
عن المكلف بالاماته دون الافناء وبعد فان المعنى الواحد من الموت لا يعم جميع
المكلفين بل يحتاج كل واحد منهم الى معنى مجدد والمعنى يكفي منه الجزء الواحد فهذه الفايده
ابطل الحصر بها الفنا هذا وان رضينا قولنا ان الله تعالى يقطع التكليف عن المكلف

والاقرب ان يكون قطع التكليف بعده الى الافناء ح

في الدنيا الامانة حالا بعد حال ما دام هناك مكلف يعتبر به فاذا كان اخر المكلفين وزال
الاعتبار في موته فليس الا ان يميته الله تعالى ثم يصير فناه فيما يجمع هذا هو اختيار قاضي القضاة
وهو الصحيح وقد حكي عن ابي هاشم انه كان يرى ان التكليف انما ينقطع بالموت ثم يريد الفناء
بعد وضع الامانة على هذا الحد كما يرى ان التكليف ~~حين يخليه~~ والاقرب ان يكون قطع التكليف
في هذه الحال بالفنا ويكون الفنا ما ذكره ابو هاشم من ان التكليف انما ينقطع بالتكليف بالموت
اذا لم يعتبرون به بقره لئلا يكون الما ولا معتبر به فاذا كان كذلك ثم يسع ما ذكره على هذا
الوجه فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في الموضع الاول وهو انه لا بد من ان ينقطع التكليف
عن المكلفين بالموت والفنا واما الموضع الثاني وهو انه لا بد من اعادتهم للحساب والجزاء فالكلام
منه يقع في موضعين احدهما الكلام في الاعادة والثاني فيما بعد الاعادة من الحساب وما يجري مجراه
اما الاول فالكلام منه يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في حقيقة الاعادة وثانيها
الكلام فيما يصح اعادته وما لا يصح وثالثها الكلام فيمن يجب اعادته ومن لا يجب اعادته
ورابعها فيما يجب اعادته ~~يصح~~ اعادته اما الاول فحقيقة الاعادة هي ايجاد الشي بعد عدمه الرجوع
ولذلك يشبه موضع اهل اللغة فانهم يقولون فيما رد الى حاله كان عليها اولا
فانه قد اعيد قال الله تعالى ولو ردوا لعادوا اي يرجعون للحالة التي كانوا
عليها لولا من ادركنا ~~الفاتح~~ واما الموضع الثاني فاعلم ان ما يصح الذي
يصح اعادته هو ما يحصل بشروط ثلاثة احدها ان يكون باقيا وثانيها ان لا يكون
من مقدورات القدر وثالثها ان يكون متولدا عن سبب واما اشتراطنا ان يكون
باقيا لان ما لا يبقى يختص في وجوده بوقت فلا يصح وجوده قبله ولا بعده
اذ لو صح وجوده في وقتين لصح تفضيل الاوقات وذلك يودي الى قلب
جنسه وخروجه عما هو عليه في ذاته والقول باعادته يودي الى صحة
وجوده في وقتين وذلك محال فان قلنا انما نعرف وجوده في وقتين على
سبيل الانقطاع لا على سبيل التوالي فلا يلحق بالباقيات قلنا انه لا فرق
بين وجوده في وقتين على سبيل الانقطاع او على سبيل التوالي لانه
اذا كان في جنسه يصح وجوده في وقتين فلا فرق في ذلك بين التوالي والانقطاع
لان الصفة لا تختلف ولا تماثلها فكشف بالوجود في الاول مانعا من
الاستمرار في الثاني او حصول ما له وعند انه يصح الوجود على هذه الذات
في الوقت الثاني بان يوجده ابدا او على وجه الاعادة بان يعدم وجوده

على الوقت الذي وجد فيه في بعض الثاني بانا نبطل هذا القسم والقول بجواز الاعادة
لما لا يبقى محكي عن الاشعري واما اشتراطنا ان لا يكون من مقدورات القدر
فلان مقدور القدر ان كان مما لا يبقى فقد لحق بالاول فلا يصح اعادته وان
كان مما يبقى فهو وان لم يختص في وجوده بوقت فانه يختص في حدوثه من القادرين
بوقت فلا يصح وجوده قبله ولا بعده اذ لو صح في مقدور القدر التقديم والتاخير
لادى الى بطلان ما عرفناه من حكمها فانها لا تعدي الجزء الواحد والمحل
والجنس والوقت والوجه والحد لانه كان ينبغي ان يصح تقديم القدر الواحدة
تقديم المقدورات التي توجد بعد اوقات وذلك يودي الى ارتفاع التفاضل
بين القادرين ويلزم في الضعيف ان يصح منه نقل الجبل بان يقدم من مقدوراته ما يصح
ايجاده في المستقبل ويلزم اذا اصطبغ دما ما طويلا وكف عن الفعل ان يوجد
ما كان يصح منه ايجاده عند القيام وذلك مما يودي الى ان يلحق الضعيف
بالقوي وذلك محال فصح بهذه الجملة ان مقدور القدرة لا يصح فيه التقديم
والتاخير فلا يصح اعادته لان الاعادة هو ضرب من تاخير الوجود وبعد
فقد بينا ان للقدرة في كل وقت مقدورا فلو جوزنا اعادة مقدورها فقد بينا
انه لا يصح وجوده بغيرها ولا يصح ان يوجد من جهة قادر اخر لم يكن اذا
تعلقت به معادا اما ان تعلق سواها او تعلق به معادا او بغيره ابدا باطل
لئن تعلق به في ذلك الوقت دون غيره لانه كان يلزم لو قدرنا نقضا وبقاها
الى ذلك الوقت ان لا يكون لها متعلق اصلا لانه يستحيل تعلقها به لاجل انه موجود
وليس لها متعلق سواه في ذلك الوقت على هذا القول وذلك خروجها عما هي عليه في
ذاتها وهو محال وباطل ان تعلق به في ذلك الوقت معادا وبغيره ابدا لانه
قد ثبت انها لا تتعلق بازيد من الجزء الواحد في الوقت الواحد على ما تقدم ولان قلنا
انها تتعلق بالمعاد في ذلك الوقت يشترط ان يكون معدوما وتعلق بالمبتدى
يشترط ان يكون المعدوم والذي قد وجد بانا عن معدوم علمنا ان هذا انما يتبين
اذا كان ما صدر يصح دخول الدليل فيها وفي بعض الكلام في ما ليس لا ساقي
فيها فلا يستقيم ما ذكره السائل على ان ما ذكره يودي الى ان يكون
تعلق القدرة لامر غير ذاتها وقد ثبت ان تعلقها بالمقدور لما هي عليه في ذاتها
فثبت بهذه الجملة ان مقدور القدرة لا يصح اعادته خلافا لما يقوله بعض المجبرة
واذا ثبت ان امتناع اعادته انما هو لاجل امر يرجع الى القدرة فيجب ان لا يمتنع من القديم على

فانه لا يلزم اعادته الا عن سببه وان لم يلزم اعادته الا عن سببه [illegible]

ادا لم يكن مسببه وان كانت مما يبقى فاما من شانها ان يولد
ان يعد الباقيات من افعاله اذا لم يكن مسببه ... لانه قادر لنفسه والمانع فيه غير حاصل
من جنس مقدور القدر فاما لقوله الشيخ ابو علي لانه قادر لنفسه والمانع فيه غير حاصل
وانما اشترطنا الا يكون مبتدأ غير الاول كما ثبت مثله في القدره وعلى هذا ينبني
الكلام من الاعتماد ان الحاصل عنه في كل وقت من الحركات غير ما تقدم فلو جوزنا اعادته
مثبته للزمان يوجب على وجه الاعاده جزءا او على وجه الابتداء جزءا اخر لانه لا يجوز
ان يقتصر على المعاد دون المبتدا على مثل ما تقدم في القدره وهذا يؤدي الى ان يتعدى الى ما لا
يتناهى له وذلك محال وأما الموضع الثالث وهو الكلام فيمن يجب اعادته ومن
يجب اعادته فاعلم ان من يجب اعادته هو من يستحق الحقوق التي يجب توفيرها وليس ذلك الا الثواب
او العوض اذا لم يكن قد توفر عليه مستحقه في دار الدنيا فاما من يستحق العقاب فلا يجب اعادته لان
الحق عليه لا له وليست المعاقبه عندنا بحيث لو فوتها اصلح فيجب الاعاده لاجلها بل يحسن من الله تعالى
ان يعاقب وان يعفو على ما تقدم بيانه واذا حسنت المعاقبه حسنت الاعاده لاجلها
كما انه لما وجب الثواب وجبت الاعاده لاجله فيقف اعاده من هذه سبيله على ورود
السمع وقد ورد بان الله تعالى يعاقب فوجب ان يقطع على انه لا بد من اعاده من يستحق العقاب
لانه لا يتم الا بها واما اعاده سائر الحيوانات فلا دليل من جهة العقل يدل على اعادتها سوى
ما ذكرنا من توفير الحقوق التي هي الاعواض عليها واما السمع فقد ورد بذلك قال الله تعالى وما من
دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم
يحشرون وقال تعالى واذا الوحوش حشرت الى غير ذلك واما الموضع وهو الرابع
وهو الكلام فيما يجب اعادته ممن يجب اعادته فاعلم ان الذي يجب اعادته ممن يستحق الثواب
والعوض هو الاجزاء الاصليه التي تكون بها هو ما هو دون الزوائد والفواضل كالشحم
والاجزاء التي لا يجب بطلان حياته بانتفائها منه على طريقه واحده وذلك لانه يجب
ان يعتبر في باب الاعاده ما يعتبر في حال البقاء في كونه مطيعا او عاصيا مستحقا للمدح والشكر
وغير ذلك فاذا كنا نعلم ان زيدا يتميز من غيره بما هو عليه ولا يؤثر في ذلك سمنه وهزاله
ورواء بعض اطرافه علمنا ان هناك اجزاء هي الاصل وان المعتبر بها في كونه مطيعا او عاصيا
يجب ان يكون المعتبر بها في الاعاده ومتى كان على هذا الحد فهو الذي كان في الدنيا مطيعا او
عاصيا كما انه اذا بقي فهو الذي كان مطيعا او عاصيا فلو اعيد غير هذه الاجزاء لكان
المثاب غير المطيع والمعاقب غير العاصي والمعوض غير المولم وذلك لا يجوز فلا مخلص من
ذلك الا بما قلنا من ان اعاده الاجزاء الاصليه هي التي تجب وما عداها لا يجب اعادته بعينها
هو الكلام في الاعاده واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما بعد الاعاده فاعلم
انه لا بد بعد الاعاده من الحساب في عرصه القيامه ولا بد من المسائله وانطاق الجوارح

ولا بد من الميزان والصراط والحوض عليها اما الحساب فمعنى ان يدل على ثبوته ثم نتكلم في
كيفيته اما ثبوته فالذي يدل عليه قول الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
واذا حاسب الله تعالى اولياءه فاولى ان يحاسب اعداءه ويدل على ذلك كثير من كتاب الله
وسنه رسوله صلى الله عليه واله تركنا ايراده في هذا الموضع ميلا الى الايجاز واما كيفيته
محاسبتهم فاعلم ان محاسبه الله تعالى الخلق ليست كمحاسبه بعضهم لبعض بل يحاسبهم الله تعالى
كالنفس الواحده بان يوجد لكل واحد منهم كلاما وكذلك الكلام في المسائله والذي يدل على
ثبوتها قوله تعالى فلنسالن الذين ارسل اليهم ولنسالن المرسلين الى غير ذلك من الايات والاخبار
واما انطاق الجوارح فالذي يدل عليه قول الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم
وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون الى غير ذلك من الايات والاخبار واما كيفيته
ذلك فقد اختلف العلماء فيه فمنهم من قال ان الله تعالى يوجد في الجوارح الة الكلام فيخاطبهم
هي ومنهم من قال ان الله تعالى يوجد الكلام في الجوارح والاول اصح لانه ظاهر القران الكريم
فلو كان الكلام من فعله تعالى لما قال وتكلمنا ايديهم لان محل الكلام لا يوصف بانه متكلم وانه
يتكلم على وجه الحقيقه واما الكتب فالذي يدل على ثبوتها قول الله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه وقوله تعالى ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيره ولا كبيره
الا احصاها فدل ذلك على ان هناك كتبا تسطر فيها اعمالهم صغيرها وكبيرها واما
كيفيه اخذ الكتب فالمؤمنون يعطون كتبهم بايمانهم والعصاه يعطون كتبهم بشمائلهم
كما ورد بذلك القران الكريم وقد قيل ان العاصي يدخل يده في صدره ثم تخرج من وراء
ظهره فياخذ كتابه بشماله من وراء ظهره نعوذ بالله من مثل حاله واما الميزان فيدل على
ثبوته قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامه وقوله تعالى فاما من خفت موازينه
الى غير ذلك واما كيفيه الوزن وما الذي يوزن فقد قيل انه يوضع في احدى الكفتين
صحف الحسنات وفي الاخرى صحف السيئات وقيل انه يوضع في احداهما نور وفي الاخرى
ظلمه ويكون النور علامه لرجحان ثواب الحسنات والظلمه تكون علامه لزياده عقاب
السيئات وقد قيل انه يقف عند كل كفه ملك فان رجحت كفه الحسنات نادى القائم
يا حسن اسما الموقف بصوت يسمعه جميع من حضر الموقف الا ان فلان بن فلان سعد
سعاده لا شقاوه بعدها ابدا وان رجحت كفه السيئات نادى القائم عندها يا قبح اسما
العاصي بصوت يسمعه من حضر الموقف الا ان فلان بن فلان شقي شقاوه لا سعاده
بعدها ابدا او تكون الفائده في ذلك تعجيل السرور للمؤمن وتعجيل الغم للعاصي واما الصراط
فقد دل على ثبوته قول الله تعالى واهدوهم الى صراط الجحيم واما كيفيته الجواز عليه فقيل

المواز عليه فقد قال الله تعالى يسبح له المؤمنين ويعرجون عليه الى ما يسار لهم في الجنان وينصوص على العصاة حين يزل ابدانهم الى النار فيها فيصون فيها عاما فد ورد بذلك الآثار عن النبي صلى الله عليه واله
ويكون الفائدة في الخبر عن جميع ذلك ما يحصل من اللطف لكل من يسمعه من المكلفين في فعل الطاعات
واجتناب المقبحات وهذه امور قد وردت بها الشريعة وليس في ذلك ما يقتضي القصور ما يمنع
منها فلا يجوز المصير في تاويلها الى التعسف وحملها على غير ظواهرها الا لامر يدعو الى ذلك
لحب التصديق بها لورودها عن صادق ولا يكذب والقصاد ان لها وجوها في الحكمة سوا
عرفنا تلك الوجوه مفصلة ام لا فان ما يجهله الانسان اكثر مما يعلمه فان قيل كل
ما ذكرتموه في هذه الجملة مبني على ان الانسان العاقل المثاب المعاقب جسم وانه العالم
العامل وذلك مما لا نسلمه لكم بل هو عندكم فان المثاب المعاقب ونواته روحاني الانسان
عندهم هو امر روحاني عن هذا الجسد فلو كانت لا يصح لاعادته لانه ليس منه مسؤوله المدبر لهذا
الجسد وهو العالم العامل المثاب المعاقب ونواته روحاني وكذلك عقابه وذلك يكون الى
الجسد فاما هذا الجسد فلا فائدة في اعادته لانه لا للانسان بمنزلة
من الثواب والعقاب الجسمين فانه متى وصل الى غرضه من لحج لحرها ولم يحفل بها بعد ذلك قلنا ان العلم بان
الناقة للحاج فان
الانسان هو هذا الشخص لا امر سواه هو علم ضروري فمن ادعى خلاف ذلك فهو
مكابر للضرورة كما ان العلم بان الفرس هو هذا الحيوان المخصوص لا امر سواه علم
ضروري فكما ان من ادعى خلاف ذلك في الفرس يكون مكابرا للضرورة كذلك هذا
والذي يدل على ان العلم بذلك ضروري وجوه احدها ان العلم بذلك لو لم يكن ضروريا لما
علم الواحد منا ولا سائر العقلاء حسن الامر والنهي والمدح والذم الى هذا الشخص الذي
يشاهده ضرورة ولا شك انهم يعلمون ذلك ضرورة اما الاول فالذي يدل عليه
ان العلم بحسن الامر والمدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلا ومحسنا ومسيئا
بدليل ان من علموه كذلك استحسنوا توجيه الامر والنهي والمدح والذم اليه
ومن لم يعلموه كذلك لم يستحسنوا توجيه ذلك اليه وقد ثبت ان العاقل المسيء والمحسن
هو الانسان فثبت انه لو لم يكن العلم بذلك ضروريا لما علم العقلاء حسن ذلك ضرورة
واما الثاني فهو معلوم من فطرة العقلاء اذ لو وقف العلم بثبات هذه الاحكام على العلم
بما جعله الخصم لعسا وانسانا لما علم هذه الاحكام الا من علم ما ذكروه ومعلوم
خلافه الوجه الثاني ان الانسان لو كان هو غير هذا الشخص لما علم احدنا احوال
نفسه ضرورة من كونه عالما وظانا وناظرا ومريدا وكارها الى غير ذلك ومعلوم
خلاف ذلك اما الاول فالذي يدل عليه ان الانسان لو كان امرا غير هذا الشخص لما علم
هذا الشخص صفات الامر علما ضروريا لان العلم بصفة الشيء يترتب على العلم بذاته
فلو كان المختص بهذه الاوصاف ما يشيرون اليه من النفس التي هي عندهم جوهر روحاني

لا نعلم الا بادلة دقيقة وبراهين لطيفة لما علم هذه الاوصاف الا من علم الموصوف
بها فلما كان علم الانسان بما ذكرنا من الاحوال ضروريا وجب ان يكون العلم بالموصوف
ضروريا واما الثاني فهو معلوم لحده من نفوسنا بل ليس ذلك مقصورا على ما يجده احدنا من
نفسه دون ما يجده من غيره لانه قد يضطر في كثير من الحالات الى غيره والمعلوم ضرورة
هو هذا الشخص لا ما يشيرون اليه من النفس الوجه الثالث انه قد ثبت ان المكلف لا بد من كونه
قادرا والقادر لا بد من كونه حيا فيجب ان يضطر عما ذا يثبت احكام القادر والحي ومعلوم ان
احكام القادر يصحح الفعل وبذلك يتغاير من ليس بقادر ولا يثبت ذلك الا في هذا الشخص
وكذلك حكم الحي هو صحة الادراك ولا يثبت هذا الحكم الا في هذه الجملة دون غيرها فيجب
ان يكون هي الانسان دون ما ذكروه الوجه الرابع انه قد تقرر ان الواحد منا يعلم
من نفسه ضرورة انه مشته ونافر والمشتهي النافر هاهنا هو العالم ولا شك ان المشتهي
النافر هو الشخص فيجب ان يكون هو العالم وعندهم ان العالم هو النفس والمشتهي والنافر هو
الشخص فكان يجب على هذا ان يعلم الانسان يكون غيره مشتهيا ونافرا ضرورة دون
ان يعلم كونه مشتهيا ونافرا لان المشتهي النافر غير العالم على هذا القول وذلك قول باطل
فما ادى اليه وهو القول بان الانسان هو غير هذا الشخص يجب ان يكون باطلا الوجه
الخامس ان الحاجة لنا في هذه المسالة اما ان يعرف ثبوت صانع عدل حكيم وان القران كلامه
وانه حق لا باطل فيه او لا يعرف بذلك فان لم يعرف شيء من ذلك لم يحسن مكالمته في
هذه المسالة وانما ينبغي معه الكلام الى اصلها لان الكلام في الاعادة وما يتبعها
من ثواب او عقاب فرع على ذلك فلا يحسن الكلام في الفرع الا بعد احكام اصله وان
كان من المعترفين بما ذكرنا فلا شك ان القران الكريم ناطق بان الانسان هو هذا
الشخص دون ما يشيرون اليه من النفس التي هي جوهر روحاني قال الله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وقال تعالى يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم
الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك وقال تعالى يا ايها الناس ان
كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة
مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا الاية
ولا شك ان المتقلب في هذه الاحوال هو هذا الشخص وقد اخبر الله تعالى بانه الانسان
وخبره تعالى صدق وقال تعالى قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه
من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما امره

فأخبر سبحانه أن الإنسان الذي هو مخلوق من النطفة هو المذموم على كفره
وأنه المأمور الذي لم يقض ما أمره به بعد أن هداه السبيل ويسره للقيام
بما كلفه وأنه الميت المقبور وأنه المحيا المبعوث بقوله ثم إذا شاء أنشره
فأقبره ثم إذا شاء أنشره وإذا صح أنه المحسن والمسيء والمثاب
والمعاقب وجبت إعادته للجزاء على ما ورد به شريعة النبي
صلى الله عليه وعلى آله فبطل ما يسرون المسمى لا يعقل ولا طريق
إليه هم فإن قيل فما بال الإنسان إذا مات بقي جثة لا منفعة
له ولا فائدة فيها لولا أن الذي زال عنه هو الإنسان في الحقيقة
قلنا إنما كان كذلك لزوال معنى كان فيه وهو الحياة كما في الفرس إذا
مات وغيره من الحيوانات وكما أن الذهب لو زال لونه وصار
أسود لم يكن له منفعة ولا فيه فائدة ولو عرض طلب منه بدينار ما
اشتراه أحد وكذلك الفضة والدر والياقوت فإنها لو بطل ألوانها
وصار سودا سقط قيمتها وزالت فوائدها وكما لا يجوز أن يقال
أن الذي بطل هو الذهب في الحقيقة أو الدر والياقوت بل الباطل
منها هو ألوانها وهي أعراض أخص بها [illegible] تلك الأعراض
وهو الذي يميزه عن غيره [illegible] ذلك العرض
منه وزال ذلك [illegible] عنه ترك الكلام في حدوث الأعراض [illegible]
فإنها أعراض قائمة بجسمه وحالة فيه وبفقدها بطل كونه حيا وقادرا
وعالما وفاعلا [illegible] العاقل الحي هو الشخص لا أمر سواه لا كل شرط في تمام هذه المعاني
فيه وحلوله فيه هذا كما أن المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق هو الجسم لا أمر
سواه لا كونه شرط حلول معانيه فيه [illegible] في الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والأمر في ذلك أظهر من أن يحتاج إلى الإطناب
في بيانه والمبالغة فيه فبطل ما أوردوه فأما قولهم من أن المعقول
من اللذات والآلام العقلية أكمل من المحسوس فالجواب عنه أن ذلك غير
مسلم على الإطلاق بل قد يختلف الحال في ذلك الأمر أن الإنسان كما
يؤثر لذة الرياسة في نفس إنما لا يأتي في لذة الحلو والأطعمة الطيبة فقد

يؤثر هذه اللذات الحسية في كثير من الأوقات على الاشتغال بأسباب
الرياسة ولهذا تعلق المطعم والمشرب والمنكح [illegible] رفع الذكر
في الرياسة فإن لم يكن عليه ضرر في فوت شيء من هذه اللذات لم يؤثرها
على ما يعلمه من منفعتها ولونها ويحسن في المعلوم عند العقلاء فأما الآلام العقلية
فلا نسلم أنه أبلغ من الآلام الحسية فإن المعلوم ضرورة عند كل عاقل أنه يرى
خلع الرياسة وإسراعه من المرتبة العالية في المال والجاه وغير ذلك مما يحصل
به اللذة العقلية أهون من قطع بعض أعضائه حتى يختار قطع العضو وخلع
الرياسة فكيف إذا كانت الآلام لعذاب النار التي لا يجمعه الموت من موضع
كل شعرة من بدنه كما قال الله سبحانه واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد من ورائه
جهنم ويسقى من ماء صديد يتجرعه ولا يكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان
وما هو بميت ومن ورائه عذاب غليظ والذي يسأل صاحبه الموت فلا يناله
كما قال الله سبحانه ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون فبطل
قولهم أن اللذة والآلام العقلية أوفى من الحسية وإذا صح ذلك مع ما قدمنا من
أن الإنسان هو هذا الشخص كان ثوابه أو عقابه بجسمانية [illegible]
فعلى هذه الطريقة يحدث الكلام في هذا الموضع وأما الموضع الثالث وهو الكلام
في أن المكلفين لابد أن يصيروا فريق في الجنة وفريق في السعير وثواب
وعقاب دائمين فإذا أردنا ذلك تكلمنا في موضعين أحدهما في تفسير الثواب
والعقاب والفرع على ذلك والثاني أن من الناس لابد أن يصيروا
إلى ما ذكره من الثواب والعقاب أما الموضع الأول فاعلم أن الثواب
الذي يستحقه المكلف هو ما وردت به شريعة النبي صلى الله عليه من أنواع
النعيم من المآكل والمشارب والفواكه والملابس والمناظر والحور
والقصور إلى غير ذلك من تفاصيل ما يستحقه وأما العقاب الذي يستحقه
المكلف فهو ما وردت به الشريعة أيضا من أنواع النكال من مقامع
الحديد والسلاسل والأغلال وسرابيل القطران في مقطعات النيران
وطعام الزقوم وشراب الحميم إلى غير ذلك مما لا يسع هذا الموضع لذكره
وهو لا يفتقر إلى شرح فإنه ظاهر مشهور في كتاب الله تعالى وسنة
نبيه صلى الله عليه وآله وكما ورد الشرع بذلك فقد ورد بأن موضع الجنة

التي فيها الثواب السما والغرض بذلك انها في موضع عالي مرتفع وورد ان موضع
النار الذي يكون فيها العقاب الارض والغرض بذلك انها في موضع منخفض
لا انها بسات السماوات والارض التي في الدنيا بعينها وقد دل على ذلك قول
الله تعالى في قصة اهل الجنة قال هل انتم مطلعون فاطلع فرآه في سواء الجحيم
والاطلاع انما يكون من اعلى الى اسفل واما الفريقان المستحقان لما ذكرنا
فهما من يموت على الطاعة والايمان ومن يموت مصرا على كبائر العصيان فالذين
يصيرون الى الثواب الدائم هم الفريق الاول والذين يصيرون الى العقاب
الدائم هم الفريق الثاني وهم على فريقين الكفار والفساق من امة النبي صلى الله
عليه واما الموضع الثاني وهو ان كل واحد من الفريقين لا بد ان يفعل به ما
يستحقه من ثواب او عقاب اما ثبوت الثواب للمؤمنين على سبيل الدوام
وثبوت العقاب للكفار على سبيل الدوام فذلك كله مما قد علم من دين النبي
صلى الله عليه وآله ضرورة فان المعلوم من حاله صلى الله عليه انه كان يدين بذلك
ويخبر الناس به وهو صلى الله عليه لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق اما الاول
فذلك ظاهر من حاله صلى الله عليه وآله عند كل من سمع اخباره فانه كان
يدعو الخلق الى الايمان به والعمل بشريعته ويعدهم على ذلك الجنة التي عرضها
السموات والارض اعدت للمتقين ويتوعد من كفر به وكذبه بالنار التي وقودها
الناس والحجارة اعدت للكافرين واما الثاني وهو انه صلى الله عليه لا يدين
الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق فقد تقدم بيانه وهذه الجملة ايضا مما لا خلاف فيه
بين المسلمين الا ما يحكى عن جهم والنطيحي من المنع من الخلود في الجنة والنار
وقولهما هذا باطل لما علم من ضرورة الدين ولما اجمع عليه المسلمون من الصحابة
والتابعين ولما دلت عليه قضايا العقول السليمة من استحقاق الثواب والعقاب
على سبيل الدوام واما ثبوت العقاب على سبيل الدوام للفساق من امة النبي
صلى الله عليه فقالت الزيدية والمعتزلة والخوارج انهم صائرون الى النار لا محالة
ومخلدون فيها وقالت المرجئة من الحشوية والمتكلمين من اهل العدل واهل
الجبر ان الفساق من امة النبي صلى الله عليه يجوز ان لا يدخلوا النار وان
دخلوها خرجوا منها وحكي عن قوم انهم قطعوا على دخولهم النار وخروجهم
منها وهم البحرانية من الخوارج على ما حكاه ابو القسم البلخي والدليل
على صحة ما ذهبنا اليه من دخولهم النار وخلودهم فيها قول الله تعالى

ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ووجه الاستدلال بظاهره
الآية على ذلك ان الله تعالى توعد كل عاص بدخول النار والخلود فيها وكل من توعده
الله تعالى بدخول النار والخلود فيها فلا بد من دخوله وخلوده اما الاول فالذي يدل عليه
انه تعالى توعد كل عاص بذلك والفاسق عاص اما انه توعد كل عاص بذلك فلانه
اوقع لفظة من في الشرط والجزاء الذي هو الخلود في النار وذلك ظاهر في قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله الآية ولفظة من اذا وقعت نكرة في الشرط والجزاء
اقتضت استغراق كل عاقل بالجزاء اذا ثبت له ذلك الشرط كائنا ما كان والدليل انه
يصح منها استثناء اي عاقل شئنا المخاطب وصحة الاستثناء من الخطاب يكشف عن كون الخطاب
عاما مستغرقا وانما قلنا ذلك لان الواحد منا اذا قال من دخل داري اكرمته فانه
يصح منه ان يستثني اي عاقل شئنا فيقول الا زيدا او عمرا او بني فلان او بني فلان حتى
اتى على من شئنا من العقلاء وانما قلنا ان صحة الاستثناء تدل على الاستغراق فلان من حق
الاستثناء الحقيقي ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فان الواحد منا لو
قال علي لفلان عشرة الا دينارا كان هذا الاستثناء صحيحا من حيث اخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته فانه لولا استثناء الدينار من جملة العشرة لوجب دخوله تحتها
وليس من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته كما يزعمه المرجئة
لان الاستثناء ان كان كذلك كان استثناء منقطعا غير حقيقي عند اهل اللغة لان الواحد
منا اذا قال رأيت رجلا الا زيدا او رأيت رجالا الا زيدا لم يكن هذا الاستثناء صحيحا
عند اهل اللغة بل يكون عندهم استثناء منقطعا غير حقيقي لما لم يجب دخوله تحت
قوله رجلا او رجالا وان كان يصح دخوله تحته فهذا الكلام قد اخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته فعرفنا ان من حق الاستثناء الحقيقي ان يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته فمتى صح ذلك وجب ان تكون صحة الاستثناء كاشفة عن كون
الخطاب عاما مستغرقا لانه لولا الاستثناء لوجب دخول المستثنى تحت الخطاب
وذلك هو معنى العموم والاستغراق ومتى صح ذلك وجب ان يكون قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله عاما لكل عاص والمجازاة بالخلود في النار لصحة الاستثناء
منه ولا يصح خلودهم فيها الا بعد دخولهم لها فثبت الدخول والخلود لهم جميعا
فان قيل القول بان لفظة من لا تقتضي الاستغراق الا في هذا الموضع قلنا انها
لا تقتضي الاستغراق في غير هذا الموضع الا من كانت استفهاما الا ترى
ان القائل اذا قال لغيره من عندك فان هذا الاستفهام لم يعم العقلاء عند المستفهم

ولهذا اجابه ذلك العز بعض من عنده من عدم الفضلا مفخرًا في الجواب فاما من لم يقع
لفظه من يكون في الشرط والجزا ولا وقعت اسمها ما فانها لا تقتضي الاستغراق
الابدي لان قول القايل لغيره رايت من رايت لا يكون عاما مستغرقا فلما كانت هاهنا
مرادفه لانها بمعنى الذي كانه قال رايت الذي رايت وكذلك لو كانت نكره ولم تكن فيها
ذكرنا الاستفهام وغيره لم تقتض الاستغراق ولهذا فان قول القايل مررت بمن معجب
لك لا يكون مستغرقا وان كانت هاهنا نكرة لانه كانه قال مررت بشي معجب لك
وليس كونها مستغرقة اذا وقعت في الاستفهام يمنع من استغراقها اذا وقعت نكرة
في الشرط والجزا ثبت بهذه الجملة ان الله تعالى توعد كل عاص بدخول النار والخلود فيها
واما الثاني وهو ان الفاسق عاص فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين ولان العاصي
هاهنا هو من فعل ما كرهه الله تعالى او ترك ما الزمه الله فعله ولا شك ان الله تعالى
يكره الافعال التي يكون بها الفاسق فاسقا ثبت ان الله تعالى توعد كل فاسق بدخول النار
والخلود فيها واما اخرجنا اصحاب الصغاير والتايبين من جملة من عصى الله تعالى لان الادلة دلت
على خروجهم من هذا العموم فان دلالة العقل والشرع قد دلتا على سقوط العقاب
بالتوبة على ما تقدم بيانه وكذلك دلالة العقل قد دلت على ان عقاب الصغيرة قد سقط
بما يستحقه او يزيد عليه من الثواب وقد دل على ذلك ايضا قول الله تعالى ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وندخلكم مدخلا كريما فاخبر سبحانه
انه يكفر السيات عند اجتناب الكباير مطلقا وفي ذلك فايدتان احداهما انه تعالى لا
يكفر الكباير عقابا الا بالتوبة لانه لو كفرها من دون التوبة لكان يكفر السيات
من دون اجتناب الكباير من حيث انه اذا لم يعاقب على الكباير فاولى الا يعاقب
على الصغاير ولو كفر السيات من دون اجتناب الكباير لم يكن لاشتراط اجتنابها
في التكفير معنى والفايدة الثانية انه تعالى يكفر الصغاير عنا لانه شرط بتكفير السيات
باجتناب الكباير وهذا دل على ان السيات التي يكفرها ليست هي التي نجتنبها
فهي الكباير فبقي انها هي الصغاير وقد وعد تعالى بتكفيرها عند اجتناب الكباير وهو تعالى
لا يخلف الوعد لان اخلاف الوعد يكشف عن كون المخبر كاذبا من حيث لم يقع المخبر عنه
والله تعالى لا يخبر بالكذب واما ان من توعده الله تعالى بدخول النار والخلود فيها
فانه لا بد من دخوله لها وخلوده فيها فالذي يدل عليه ان اخلاف الوعيد يكشف
عن كونه كذبا لان الوعيد هو الخبر بوصول ضرر بغيره في المستقبل من جهة المخبر الى المخبر
فاذا لم يقع المخبر كان المخبر كاذبا من حيث كان مساويا لخبره على ما ليس به ونحن نعلم

ان الله سبحانه لا يخبر بالكذب لانه قبيح وسايانه تعالى لا يفعل القبيح ولا وجه لاعادته
ثبت بهذه الجملة انه لا بد من دخول الفساق للنار وخلودهم فيها فالدخول يبطل
قول من جوز من المرجيه ان لا يدخل الفساق النار والخلود يبطل قول من يقطع
على خروجهم منها او جوز ذلك لان الخلود هو الدوام بدليل قول الله تعالى وما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون فاخبر تعالى انه ما جعل لاحد من البشر خلودا
في هذه الدنيا وهو لا يريد البقا المنقطع لان البقا المنقطع قد جعله لكل احد من البشر
لانه ليس احد من البشر الا وقد بقي بقا منقطعا فبطل بذلك قول من قال من المرجية ان
الخلود هو البقا المنقطع وصح انه الدوام ومما يدل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين ووجه الاستدلال بهذه
الاية ان الله تعالى توعد كل فاسق بدخول النار والخلود فيها وكل من توعده الله تعالى
بدخول النار والخلود فيها فلا بد من دخوله وخلوده على ما تقدم بيانه وذلك انما
ان الله تعالى توعد كل فاسق بدخول النار والخلود فيها فلانه توعد كل فاجر لان
الفاسق فاجر اما الاول فالذي يدل عليه ان قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم
اسم جمع معرف بالالف واللام ومن حق اسم الجمع اذا عرف باللام ان يكون عاما
مستغرقا لجميع ما يصلح له متى لم يكن هناك معهود يعرف الخطاب اليه بدليل صحة الاستثنا
فانه كان يصح ان يستثني اي فاجر شا المخاطب وصحة الاستثنا تدل على الاستغراق
على ما تقدم بيان ذلك ولا شك انه لا معهود في الاية يجب صرف الخطاب اليه
فوجب حملها على ظاهرها في الاستغراق ولان الاية واردة مورد الزجر للعصاة
عن المعاصي ولا شك ان الفاسق مزجور عن المعاصي فيجب ان يدخل تحت
ما تناولته الاية ومتى صح ذلك ثبت قولنا ان الله تعالى توعد كل فاجر بدخول النار
والخلود فيها لانه تعالى اخبر انهم يصلونها ولا يصح ذلك الا وهم فيها وقد اخبر
انهم لا يغيبون عنها يوم الدين وهو يوم الجزا لان الدين في اللغة هو الجزا انشد
كما تدين تدان اي كما تجزى تجازى وهو يوم لا اخر له لما قدمنا من الدلالة على دوام
الجزا الثواب والعقاب في الدار الاخرة وفي ذلك صحة ما قلناه من خلود الفجار
في النار فان قيل انه تعالى نفى ان يغيبوا عنها في الحال لانه ذكر الاية بلفظ
وهي تحمل على لفظها من المضارعة قلنا ان هذا لا يعتمد عليه لانه
يصير كانه قال ليس هم بغايبين في حال كونهم فيها وهذا لا فايدة فيه ولا يجوز ان
يحمل عليه على ان بعده لما ذكر يوم الدين يقتضي انهم لا يغيبون عنها يوم الدين

كما أن العاقل إذا قال إن زيداً في الحبس غداً وما هو عنه بغائب اقتضى ذلك أنه لا يغيب
عن الحبس غداً فيجب على هذا ألا يغيب الفجار عن الجحيم وما هو بمعدود من يوم الدين فثبت أن
الله تعالى توعد كل فاجر بدخول النار والخلود فيها وأما الثاني وهو أن العاصي فاجر فهو
مما لا خلاف فيه بين المسلمين لأنهم لا يختلفون في أن المرتكب للكبائر كالزنا المشهور
وقتل النفس المحرمة عمداً يسمى فاجراً وإن كان من المقرين بأنها محرمة عليه وإذا ثبت ذلك صح
ما قلناه من أن الله تعالى توعد كل فاسق بدخول النار والخلود فيها وأما أن من توعده الله تعالى
بذلك فلا بد من حصوله فالذي يدل عليه أنه لو لم يقع لانكشف لنا أن الخبر عنه كان كذباً
وقد بينا أن الكذب قبيح وأن الله تعالى لا يفعله فثبت بهذه الجملة خلود الفساق في النار

الكلام في إيراد الشبه التي يتعلقون بها وجملتها أنهم يجوزون دخول الفساق النار
ويجوزون ألا يدخلوا فتعلقوا بأن قالوا إن أهل اللغة العربية لم يضعوا لفظة للاستغراق
والعموم بل ما من لفظة تصلح للعموم إلا وهي صالحة للخصوص ألا ترى أن قوله تعالى خالق
كل شيء أراد به الخصوص من حيث لم يخلق أفعال العباد وإن كان هذا اللفظ يصلح للعموم
وأمثال ذلك كثيرة فإذا ثبت هذا وجب أن يتوقف في عمومات الوعيد لأنا لا نعلم
أن الله تعالى أراد بذلك الفساق من أهل الصلاة أو الكفار والجواب عن ذلك
من وجهين أحدهما أن الأدلة قد دلت على أن أهل اللغة قد وضعوا ألفاظاً كثيرة تصلح للعموم
والاستغراق لأن كل لفظ يصح منه الاستثناء فهو عام مستغرق لجميع ما يصلح له عاماً
فمتى ثبت ذلك ولا شك أن كثيراً من الألفاظ العربية يصح فيه الاستثناء نحو الجمع المضاف
والجمع المعرف بالألف واللام ولفظة من إذا وقعت نكرة في الشرط والجزاء وفي الاستفهام على
ما تقدم بيان ذلك فيجب أن يكون ذلك عاماً فبطل قولهم إن أهل اللغة لم يضعوا ألفاظاً
للعموم الوجه الثاني أنه لو كان كما ذكروه للزمهم أن يتوقفوا في عمومات الوعيد التي
تناولت الكفار وكذلك عمومات الوعد التي تناولت المؤمنين فلا يقطعوا بخلودهم
أيضاً لمثل هذه العلة التي ذكروها وهم لا يقولون بذلك فإن قالوا إنما فرقنا بين عمومات
الوعد وبين عمومات الوعيد من حيث أن الله تعالى قد ندب عباده إلى العفو ومدح على ذلك
فقال تعالى الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين وكذلك فإن أهل اللغة
يمدحون من وفى بوعده وأخلف وعيده قال الشاعر وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي
ومنجز موعدي ه فعلمنا بذلك أن الله تعالى أولى بأن يفعل ما وعد به وألا يفعل ما توعد به فحملنا
عمومات الوعد على ظواهرها دون عمومات الوعيد قلنا الجواب عن ذلك أنا قد بينا
فيما تقدم أن إخلاف الوعيد يكشف عن كونه كذباً وأن الله تعالى لا يختار الكذب فأما قولهم

إن الله تعالى قد ندب عباده إلى العفو فهو مما لا نصدهم فيما يوردونه لأن الله تعالى ندبهم إلى العفو
وترك الانتقام ولم يندبهم إلى إخلاف الوعيد لأن ترك الانتقام ليس هو إخلاف الوعيد لأن من له
الانتقام قد يتركه وإن لم يكن قد فعل وعيداً يكون مخلفاً له والوجه في ندبهم إلى العفو ما يرجع
مصلحة العافي واستحقاق الثواب على ذلك وإلى مصلحة المعفو عنه وأنه ينتفع بإسقاطه عنه وقد
ذا جوزنا أن يعفو الله عن المجرمين من جهة العقل فلما ورد الشرع بأنه تعالى لا يعفو عنهم قطعنا على
ذلك لئلا يكون خبره كذباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فأما قولهم إن أهل اللغة يمدحون
من أخلف وعيده وأنجز وعده فهو مما لا نسلم لهم على الإطلاق بل قد يمدحون بإنجاز الوعد
والوعيد جميعاً قال الشاعر إن أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الآباء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثأره على فوت

وإذا امتدح الواحد منا بإخلاف الوعيد فذلك لأنه يخبر عن عزمه على الفعل الذي يتوعد به لا على
القطع عليه لأنه لا يعلم ما يكون في المستقبل والله تعالى إذا أخبر خبراً فإنما يكون على القطع
لأن العزم لا يجوز عليه تعالى من حيث أن أحدنا إنما يفعله ليسهل عليه المشقة فيما يريد فعله أو يوطن
نفسه على تحمل المشقة على ما يريد فعله وكلاهما مستحيلان على الله تعالى فلهذا قلنا إنه تعالى لا
يجوز عليه العزم وإن خبره تعالى يكون على القطع فإذا لم يقع المخبر عنه كان كذباً تعالى الله عنه
وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي
وما أنا بظلام للعبيد وقد يمدح الواحد منا إذا ترك ما توعد به مما هو ظلم وهذا هو
الغالب من أحوال الناس وبعد فإنه يلزمهم على هذه العلة أن يعفو الله تعالى عن الكفار أو
يتوقفوا فيهم وهم لا يقولون بذلك ومن جملة ما يتعلقون به قوله تعالى يا عبادي الذين
أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً قالوا فنهى عن القنوط
من رحمته تعالى ووعد بغفران جميع الذنوب فوجب أن يقضى بأنه تعالى يغفر جميع الذنوب إلا
ما خصه الدليل والجواب عن ذلك ظاهر لأنه تعالى أراد لا يقنط المسرف وهو
المكثر من المعاصي وذلك لأنه لا ينبغي أن يغلب على من هذه حاله الإياس من الغفران ويظن أنه
لا خلاص له لكثرة إسرافه بين ذلك أنه تعالى قيده بقوله الذين أسرفوا فنهاهم عن الإياس
وبين لهم أنهم إن تابوا غفر لهم بقوله وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب
ثم لا تنصرون فلو كان المراد غفران الذنوب من دون توبة لما جاز أن يأمرهم بالتوبة
من بعد لأنه على هذا القول كان لا يأتيهم العقاب وإن لم يتوبوا فلم يكن لإيجاب
التوبة من بعد ذلك وجه وبعد فلو أراد تعالى غفران الذنوب من دون توبة

لكان المكلف مغرى بفعل المعاصي لان خبر الله تعالى ورد على القطع لبعض ايضا على ظاهر القول في مثل
هذا الاخبار على الحكيم تعالى فلم يبق الا ان يكون اراد بذلك انه تعالى يعاقب على الذنوب جميعا بعد
التوبة فان قيل فهب ان السمع قد دل على دوام العقاب بظاهره وانه لا دلالة فيه
تدل على انقطاعه ولكن في دلالة العقل ما يقتضي ان العقل يمنع من خلود من عصى يوما واحدا
في النار جميعهم ابد الابدين لان العقل يقضي بان العقوبة على قدر الجناية فاذا زادت العقوبة
عليها كانت الزيادة ظلما والله تعالى لا يفعل الظلم لا سيما وقد ورد ذلك بقوله تعالى من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون فكيف
يكون عذاب الابد مثل سيئة يوم واحد قلنا ان المورد لهذا السؤال لا يخلوا اما ان يكون
من المعترفين بالصانع العدل الحكيم واثبات النبوة والمعترفين بالشريعة وصحتها والمنكرين
لذلك او لشيء منه فان كان من المنكرين لذلك او لشيء منه لم يحسن منا كلامه في هذه المسئلة
لانها فرع لا يعلم الا بعد العلم بتلك الاصول وانما سبيلنا ان ينقل الكلام معه من هذه
المسئلة الى اصولها فاذا تقررت حسن الكلام في هذا الفرع وامكن وان كان من المعترفين
بجميع ذلك فجوابنا له من وجهين احدهما على وجه الجملة والاخر على وجه التفصيل اما الاول
فهو ان يقول قد اجمع كل من اعترف بصحة نبوة محمد عليه السلام وصدقه فيما جاء به من عند
الله تعالى ان الكفار مخلدون في النار وعلم ذلك ضرورة من دين النبي صلى الله عليه
وورد به صريح القرآن في مواضع كثيرة وان لم يكفر الواحد منهم الا يوما واحدا
او ساعة واحدة فكما حسن ذلك في حقهم مع قلة معاصيهم وتناقض مدتها
جاز ان يحسن في الفساق لان الوجه الذي لعقوبته في حق الفساق
وهو قلة المعاصي وقصر مدتها ثابت في حق الكفار فاذا جاز في
احدهما جاز في الاخر مثله ومتى قال اني لا اقول بذلك في الكفار
انما خرج من الدين لرده ما هو معلوم من دين النبي صلى الله عليه
ضرورة ولحق بالطاعنين الذين لم يسلموا للشريعة وصار الكلام
معه كالكلام معهم ومتى قال انه سلمت ذلك في حق الكفار
فهل من وجوه الشبهة الحق او حسنا على الاعتراف
والله اعلم وجه العدل فيه عن الى اعلم على معناه
ان الله تعالى لا يظلم احدا ولا يوصل اليه الا ما يستحقه

من العقاب فاما دوام خلود الكفار عدل وانهم يستحقونه لانه فعل عدل حكيم وان لم اعرف
وجه ذلك على التفصيل قلنا فان رضينا في الفساق بمثل هذه الطريقة وقلنا فيهم مثل ما قلت
في الكفار لانا قد اوردنا من الادلة الواردة في الكتاب الكريم التي تدل على خلودهم ما لا
يمكن دفعه فصاروا في باب الخلود كالكفار وليس كل ما جهل الانسان وجهه يجوز له نفيه
لان ربما جهل الانسان من الامور اكثر مما يعلمه وهذا يوجب عليه ان يقول في الفساق
مثل ما قال في الكفار من انهم مخلدون في النار وانهم لا يخلدون الا باستحقاق وان خلدهم
بغير استحقاق يكون ظلما والله تعالى عنه وان لم يعرف ذلك مفصلا فهذا هو الجواب على طريق الجملة
واما الجواب على طريق التفصيل فهو ان يقول ان العقاب على القبيح او على ترك الواجب
جار مجرى الذم عليه ولا شك ان الذم يستحق عليه دايما فكذلك العقاب لان المثبت لهما
واحد وهو فعل القبيحات وترك الواجبات ويستحقان على وجه واحد وهو الاستخفاف
والاهانة ويسقطان بعد الاستحقاق بمسقط واحد وهو التوبة والندامة فاذا كان
سببهما المثبت لهما واحد ووجههما الذي يستحقان عليه واحد ومسقطهما بعد الثبوت
واحد اجريا مجرى واحدا ولم يفترقا في دوام ولا في انقطاع وقد بينا تفصيل هذه
الدلالة في الحجة العقلية فاغنى ذلك عن اعادته ههنا فاذا ثبت استحقاق الذم على
الاساءة دايما ثبت استحقاق العقاب دايما للمساواة بينهما في المؤثرات جميعا وبطل
ما اورده السائل وهذا ليس لمن انصف فاما قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فلا تعلق
لخصم بظاهره لانه يقتضي ان جزاء المعصية معصية مثلها في جنسها وذلك لا يقوله احد ومتى قال
ان المراد بذلك ان جزاء السيئة عقوبة مثلها في كونها مما يسوء قلنا فلا ذكر في ذلك
للدوام ولا للانقطاع فلا يدل على واحد منهما وما قدمناه من الادلة قد دلت على دوام
عقاب الفساق فلا نعيده ومن جملة ما تعلقوا به الاخبار التي يروونها
عن النبي صلى الله عليه وآله نحو ما روي عنه عليه السلام انه قال يخرج من النار رجل بعد
ما ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاه وما روي عنه عليه السلام انه قال يخرج قوم
من النار بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما الى غير ذلك من الاخبار والجواب
عن ذلك ان ما ذكروه من اخبار الآحاد وخبر الواحد لا يوصل الى العلم على ما قدمنا ولكن
الادلة العقلية والسمعية التي قد قضت بدوام عقاب الفساق وما روي عن النبي صلى الله
عليه وآله انه قال من تحسى سما فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا وروي عنه
عليه السلام انه قال من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى من جبال في النار خالدا مخلدا



فيها ابدا وقال صلى الله عليه وآله من وجا نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها بطنه في النار
خالدا مخلدا فيها وقال صلى الله عليه ومن علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعل الله ذلك
السوط حية طولها سبعون ذراعا تسلط عليه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها وله عذاب اليم وقال
صلى الله عليه وآله لا يدخل الجنة منان ولا عاق لوالديه ولا مدمن خمر فاذا تعارضت هذه
الاخبار لم يبق الا التوقف فيها والرجوع الى الادلة القاطعة التي قدمنا مما يدل على دوام عقاب
الفساق ووجب تاويل اخبارهم لانها مخالفة لما قدمنا من ادلة العقل والسمع فنقول معنى
قوله عليه السلام يخرج قوم من النار اي يخرجون بالتوبة من اعمال اهل النار التي كانوا
يستحقون بها النار كقوله صلى الله عليه يتهافتون في النار وانا آخذ بحجزكم هلم عن
النار يعني انهم باعمال اهل النار كانهم يتهافتون فيها وانه عليه السلام باستدعائه لهم الى
الاسلام كانه آخذ بحجزهم ويكون قوله صلى الله عليه بعدما امتحشوا وصاروا فحما وحمما
على وجه التشبيه بمن هذه حاله لانهم لو دخلوا النار في تلك الحال لكانت هذه حالهم
وكما قال الله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها معناه انقذهم من استحقاق
العذاب بقبول التوبة فان التوبة ما كانوا قد استحقوا من النار ولولا ذلك لوقعوا
في النار والله اعلم فبطل بهذه الجملة ما ذهبوا اليه وصح قولنا ان الفساق يخلدون
في النار **فصل في الشفاعة** اعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه
ذكر الشفاعة لوجهين احدهما انها تعد في احكام اهل الآخرة والثاني ان المرجئة يتعلقون
في العفو عن الفساق من اهل الصلوة بشفاعة النبي صلى الله عليه فهو لو قد ثبت ان للنبي صلى الله
عليه شفاعة ولا فائدة فيها الا اسقاط المضار واذا اردنا ان نتكلم في هذا الفصل
تكلمنا في خمسة مواضع احدها في حقيقة [illegible] الشفاعة وثانيها في ثبوتها والثالث
في تعيين من تكون له وذكر الخلاف في ذلك ورابعها في الدليل على صحة ما نذهب اليه
في ذلك وخامسها في ايراد شبه المخالفين وحلها اما الموضع الاول فاعلم ان
الشفاعة هي سؤال طلب نفع الى الغير او رفع مضرة عنه على حد يكون غرض السائل حصول
ما سأله لاجل سؤاله وانما قلنا هي سؤال لهما جميعا لنثبتها شفاعة والمرجئة يقولون
لا يكون السؤال شفاعة الا اذا كان في دفع الضرر فقط والظاهر خلاف ذلك ولهذا
يقال شفع الوزير الى الامير ليولي فلانا في ولايته وعطيته كما يقال شفع اليه ليصفح
عن جرمه وخطيئته قال الشاعر فذاك فتى ان جئته لصنيعة الى ماله لم تأته بشفيع
وقال آخر اتيت سليمان الامير تزوره وكان امرا يحبي ويكرم زائره
كلا شافعي زواره من يعوقه عن الباب بابه والجود امره امره